



## من أجل التواصل

كلمة افتتاح مهرجان مصطفى كاتب المسرحي

الطاهر وطار

حضرات الضيوف الكرام، أيها السادة والسيدات، أعضاء الجمعية المحترمين.

يقول البعض: ضد سياسة التسيبان، وتقول نحن: من أجل التواصل، من أجل إقامة البناء على الأساس، ومن أجل أن تتعاقب الطوابق، العليا، على الطوابق السفلى.

في هذا الإطار، وبهذا المفهوم، وتحت هذا الشعار، ننظم كل عام جائزة شعرية مفاربية، تحمل اسم شاعر الثورة الجزائرية، شاعر المغرب العربي، مفدي زكريا.. وأطلقنا اسم مصطفى كاتب، على فرقتنا المسرحية المتكونة من شباب هواة، ونظمنا قبل سنتين، احتفالاً محتشماً في قصر الثقافة، لإحياء لذكرى وفاة فقيه المسرح الجزائري والعربي الأستاذ مصطفى كاتب، وطمعنا إلى أن نجعل هذه الذكرى، أوسع وأكبر حجماً، فنظمنا هذا المهرجان المسرحي الأول. ولئن كانت إمكانيات جمعيتنا محدودة، مالياً ومادياً، فإننا وجدنا لدى كل من توجعنا إليهم، سواء السيد وزير الثقافة، أو السيد وزير الشباب والرياضة، أو مديرية المسرح الوطني بالجزائر العاصمة أو المسرح الجهوي بوهران تفهماً كبيراً واستعداداً قوياً، فأملتونا بكل ما طمأننا من دعم وإمكانيات، فلهم جسيماً جزيل الشكر والتقدير. وجهننا التطوعي، بجهود أعضاء مكتب الجمعية، وشباب الفرقة المسرحية، عملنا على أن يكون هذا المهرجان الأول، متوقفاً على الحد الأدنى من عوامل النجاح.

نعم نقول الحد الأدنى، فهي البداية، وهو كذلك الحذر من عدم التوافق بين الإمكانيات والطموح. ومن عدم استحبابه المؤسسات الرسمية، لمشروعنا هذا.

لكن والحمد لله، ما هم الضيوف الذين دعوناهم من الأقطار العربية الشقيقة هنا، بيننا، في هذه القاعة التي عرفوا فيها الفقد، وتعاملوا معه، وأحبوه وأحبهم، والتي ولاشك، هزهم الحنين إليها فلبوا الدعوة، مشكورين، رغم ظروف بلدنا، الحقيقية، والخيالية التي تصورها وسائل الإعلام الغربية، ولقد رأينا أن يكونوا من ضمن أصدقائه المقربين، الذين تعاملوا معه بشكل أو بآخر في الحقل المسرحي: الطيب الصديقي، أنفريد فرج، سعد أردش، منصف سوسي، قصي الدرويش، بالإضافة إلى أختنا العزيز عبد القادر فراج، الذي لم تستوعبه الجزائر، فوجد في بلاد شكسبير مأوى له، وكم نشيناً لو أن الفنان المبدع سعد الله ونوس، كان بيننا أيضاً، لكن ظروفه الصحية، حالت دون ذلك.. وما هي الفرق التي برمجناها متأهية كلها لأداء أدوار مسرحياتها، على مدى الأيام الأربعة، إلى جانب المحاضرات والندوات التي خططنا لها.

إنها البداية، الخطوة الأولى، ليس بالنسبة للجماهيرية، لكن بالنسبة، لهذا المهرجان، الذي نتمنى أن ينتظم كل سنتين، سواء من طرف الجماهيرية، بالتعاون، مع أي طرف آخر، أو من طرف الأمة نفسها، ممثلة في مؤسساتها

الرسمية.

لقد كان هدفنا، أن نلفت انتباه الناس، أينما كانوا وعلى جميع الأصعدة، إلى أن المستقبل الثقافي وأي مشروع ثقافي لشعب من الشعوب، لا يمكن أن ينهني، إلا على رصيد الماضي، مهما كان هذا الماضي، ومهما كان هذا الرصيد، ومهما كان موقفهما منه.

نعم ينهني أن لا نغض أعيننا، عن ماضينا ورموزه، وما فيه من إيجابيات وسلبيات. لقد شاعت في بعض أقطارنا العربية، وفي الجزائر بالذات، في السنوات الأخيرة، تقليعة تكران الماضي، والتنكر لرجالنا، ومحاولات كل من يصل أو يشرع في العمل الإبداعي والثقافي، البدء، من الصفر، أو بالأحرى من بدايته هو.

فالشعر لا وجود له، لأنه عمودي، والمسرح لا أساس له لأنه كلاسيكي مثلاً، أو فيه ضعف، إلى غير ذلك، لا نهم هذا النوع من الفنانين والمبدعين، بالفروغ، ولا بالعقوق، وإنما نتهمهم بالضعف، ضعف يحاولون إخفاءه بالخوف من ماضيتهم، ومحاولة تجاهله، وإنما لنشقق عليهم، ونرثي لوضعهم وسلوكهم هنا.

لا أريد أن أطيل عليكم، وأستحكمكم، في كلمة قصيرة، عن جمعية الجاحظية، التي أسسناها لتجسد كجتمعت مدني، وجهة نظرنا في الفعل الثقافي، مساهمين في ما نطمح إليه من نهضة، في بلد، لا يتعدى عمر استقلاله ثلاثين سنة.

في عمارة عشيقة، وفي شقة من ثلاث غرف متوسطة الحجم، اشتريناها باسم الجمعية، بعد أن بخلت علينا المؤسسات، بمقر، وظللنا طوال ثلاث سنوات نعمل في بيوتنا وفي الأقبية، في هذا الزكر الصغير، تعمل سبع بنات في وحدة الجاحظية للتصنيف التي نحاول أن نتمول ذاتياً منها، ويبرمج المكتب سنوياً ما يزيد عن عشرين محاضرة وأصية شعرية، وعرضاً مسرحياً، وتصدر مجلة التبيين ومجلة القصيدة ومجلة القصة، ونستقبل الضيوف من الداخل ومن الخارج، وتنتقل مئات المكالمات يومياً، بخط هاتفي واحد. وترسل سنوياً ما يزيد عن 3 آلاف مراسلة بين دعوات للنشاطات ورسائل وطلبات.

هذه هي الجاحظية. إنها في الخلاصة، تجسيد لإرادة، بعيداً عن المكتبيات، يدعنا حاجس تعريض ما قاتنا، بسبب الإنكسالية والإمثالية، والإنهازية أيضاً.

إننا نحاول أن نقيم الدليل، ليس في الجزائر فحسب، وإنما في العالم العربي قاطبة، على إمكانية خدمة جانب من الثقافة من طرف المثقفين أنفسهم.

لسنا بديلاً لأحد، ولا لهيئة أو مؤسسة، ولكننا واثق بنوع من إحساننا برأينا التاريخي. ونظراً لمختلف الأضلاع في الجزائر، فإن الآفاق الذي سطره مكتب الجمعية، هو عشرات السنين، وليس بعض سنوات. ننتظر أن تجني الأجيال التي تأتي بعدنا ثمرة عملنا هذا، وإنما لمرتاحون لذلك.

في الختام، أجدد الترحيب بجمعيتكم، وأتمنى أن يليي هذا المهرجان بعض ما طمحنا وتطمحون إليه. ورحم الله فقيد المسرح الجزائري مصطفى كاتب.

## كلمتنا

هذا



ARCHIVE

<http://Archivebeta.Sakhnet.com>

لا يجهل أحد منا أن العمل السياسي يتمتع بالشهرة والبال والجاه واهتمام الفئات العريضة به وإقبال النخب والمجموعات الواسعة الإنسانية عليه.

لا نجهل جميعا أن النشاط الإقتصادي يستقطب أنظار ومسامح وحركات السائرين والجالسين ولاسيما أن العامل السياسي يتم حاليا على العمل الإقتصادي.

تختلط السياسة بالإقتصاد فيحدث تواطؤ حميمي بينهما على حساب الحقل الثقافي.

لهذه الظاهرة أسباب بغير شك، نتذكر أن تأسيس مجتمعنا الجزائري تطاير إلى القمم خلال سنين عديدة، ومنذ بروز الحركة الوطنية. أن نفكر في نفس النهج لنعيد اليوم نفس الممارسة، هذا ما يدل -إن حدث- على فقدان البصر. أفرطنا في تأسيس قضايانا خلال أكثر من خمسين سنة بسبب عوامل أصبحت الآن غائبة: طبيعة الإستعمار الفرنسية، الضعف الكمي لنخبتنا، التأخر الثقافي الخ...



## نضالنا

يوسف عتيبي



أما اليوم فطفيان العامل السياسي على القطاعات الإجتماعية الأخرى يوصل أصحابه الى التبسيط الفطيع والخطير. نعم للسياسات حقوقها وواجبتها. ولكن وكأننا بصدد من يتناسى الآن طبيعة الأزمة الجارية.

فعلا إندلعت الأزمة بتأثير الربيع المحروقاتي ووراء هذا الحدث الذي تعين مفعوله في النصف الثاني من الثمينيات أن لا تتمهل رغم كل التسرعات لنقرأ خلف الأمد القريب زمنا حضاريا ذا الأبعاد المتنوعة والعميقة والعريضة المنال ؟

نعلم قهر الحرمان التاريخي الذي يهتقنا. ونركض وراء ما تسدّد به الجاحيات العديدة التي تجرّنا. ولماذا لا نترث لنستعيد برودتنا وننساها عن كسير اللعبة المتخاضم حولها عالميا ولاسيما أن الكل يخوض أزمته بما في ذلك السياسة.

إن المسألة حضارية. إن الثقافة انغماس في الأسئلة المتشعبة والمتفتشة داخل

المسألة الحضارية. عملنا ثقافي أولاً وقبل كل شيء..

تناضل لكي نمتن المؤسسة الثقافية بكل شعابها وقنواتها. نتحرك في سبيل الحقل الثقافي لأنه ممزق ومثقوب من جوانبه العديدة. تسيطر التلفزة عليه بدون أي تحفظ. تملأ بصراخها وفراغها، الصحافة المكتوبة والمسموعة. ومع هذا ولهذا تزيد علينا عباً المسألة الحضارية.

لنواجه الاختيار بين الحياة والموت، فضلنا العقل وفاء للجاحظ الذي عمل كالنملة والتزاما لمجتمعنا، الباحث عن سبل لتحقيق تبعيته الجديدة.

قدّمت الجاحظية نشاطات مختلفة أثناء السنة الماضية: محاضرات، نشر المجلة، مسرح الخ...

تتعهد جمعيتنا إزاء أجيالها ومتاصريها وأعدائها ذوي النيات الحسنة أنها لن تغادر النهج الثقافي والحماس للصراع الثقافي المزمّن بالأخلاق.

<http://Archivebeta.Sakhril.com>

بالعدد الخامس من التبيين نضم خطوة أخرى إلى الجهود الفكرية الموجودة على الجبهة الثقافية. فلتتكاثر المساهمات. في هذا العدد من التبيين ننشر ملفاً يتعلق بالحدّات. إنه لمحة نلقيها على جانب من المسألة الحضارية. فليكن الحوار مفتوحاً. ولنشر جنباً لجنب ما يهمنا جميعاً.

يوسف السبتي

الأمين العام للجاحظية

# الحداثة والثقافة

في

الجزائر والعالم العربي

I

<http://Archivebeta.Sakhrif.com>

## ملاحظات تمهيدية حول الإبداع ومشروع النهضة

محمود أمين العالم



ARCHIVE

<http://Archivebeta.Sakhril.com>

قد يكون من المفيد أن نبدأ بتحديد دلالات العناصر الثلاثة التي يتألف منها موضوعنا: الإبداع، المشروع، والنهضة. وإذا كان الإبداع والمشروع مفهومين محمولين على النهضة، فمن الطبيعي أن نبدأ أولاً بتحديد مفهوم النهضة باعتباره القاعدة الأساسية للمفهومين الآخرين. على أننا لن نسعى لتحديد مفهوم النهضة في المطلق، وإنما من حيث ارتباطه بالواقع المصري أساساً.

إن النهضة تعني الحركة بعد الركود، والفعل بعد التوقف. وهي تتضمن حركة وفعللاً لا يرتبطان أو ينتسبان إلى كيان اجتماعي محدد قسب، وإنما يعنيان كذلك بل أساساً أنهما ينبعان من هذا الكيان نفسه بما يعبر عن هويته وشكل مساره المستقبلي. وبهذا المعنى فالنهضة لا تشكل مظهراً خارجياً في هذا الكيان، أو تقتصر على مستوى علوي من مستويات بنائه، وإنما تعني التحول الهيكلي الشامل لهذا البناء في جوانبه ومستوياته المختلفة السياسية منها والاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

وتكاد تجتمع الغالبية العظمى للدراسات المتعلقة بالنهضة العربية الحديثة، على أن هذه النهضة قد بدأت بصدمة الحملة الفرنسية على مصر، التي لم تكن تعني مجرد صدمة عسكرية بل صدمة حضارية شاملة. وعلى هذا فالنهضة العربية، في تجليها المصري كانت رد فعل لصدمة أيقظت (وما أكثر ما

نستخدم أحياناً تعبير البقطة العربية) وأنهضت الكيان العربي عامة من ركوده وسهاته التاريخي. ومن هذه الصدمة الأولى بدأ زمن النهضة العربية الحديثة، وأخذ يتجسد في شكل مؤسسي بقيام حكم محمد علي في مصر. سواء في تنظيماته السلطوية أو في هياكل مشروعه السياسي والعسكري والإقتصادي والتشريعي والثقافي عامة. ذلك أن الصدمة الحضارية لم تكن في الحقيقة مجرد صدمة من الخارج اقتصر على إيقاظ عوازل وأنشطة داخلية على أكثر تقدير، بل كانت أعمق من ذلك فلقد عادت الحملة الفرنسية إلى فرنسا بعد أن فشلت في تحقيق مهمتها، ولكنها برغم هذا الفشل نجحت في أن تترك بصماتها الحضارية في مصر. ولم تكن دولة محمد علي إلا التجسيد والإستمرار العملي لذلك. لم ترفع هذه الدولة علماً فرنسياً، ولكنها أخذت ترفع علم التحديث الحضاري بحسب النهج الفرنسي، أو النهج الغربي عامة الذي كانت فرنسا آنذاك نموذجاً متقدماً له.

وإذا صح هذا التصور، فقد يصح القول بقيام نهضة عربية مع حكم محمد علي مجاناً للدقة التاريخية والعلمية. فليس ثمة نهضة بالمعنى الذي ذكرناه سابقاً للنهضة، أي ليس ثمة نهوض ذاتي وليس ثمة حركة وفعل انبثاقاً طبيعياً من الشروط الداخلية للكيان القومي نفسه، وتحقق بهما تغيير إجتماعي شامل في بنية هذا الكيان، وإنما كان الأمر مجرد صدمة من الخارج، فرضت أشكالاً محددة من التغيير في البنية الداخلية بما يتفق ويتلائم مع بنية هذا الخارج.

هل معنى هذا إنكار أن ما حدث مع حكم محمد علي يمكن أن نطلق عليه إسم نهضة، وأن الأمر لا يتعدى أن يكون مجرد قيام المقلوب بتقليد الغالب على حد تعبير ابن خلدون؟ الحق، لا. فلقد كانت هناك نهضة بالفعل، ولكنها كانت نهضة مفروضة من الخارج، ومن أعلى، وكانت تعبيراً عن المصالح السلطوية والتطلعات التوسعية لحكم محمد علي الذي لم يكن يمثل المصالح الحقيقية الجهرية للشعب والمجتمع المصري آنذاك، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، كانت هذه النهضة من مجيء الحملة الفرنسية ورغم طابعها الحضاري أو بسبب طابعها الحضاري الطاغوي، إجهاداً لنهضة أخرى جينية كانت تتخلق وتتخلق منذ القرن الثامن عشر داخل البنية الخاصة للمجتمع المصري. وكانت نهضة ذات جذور تراثية عميقة، وذات علاقات اقتصادية نامية تتسم بالطابع الرأسمالي التجاري، في المستوى الداخلي والخارجي، وكانت تتسم بتوجهات ثقافية جديدة يغلب عليها طابع الإستنارة العقلانية. وليس هذا مجال التفصيل في هذا الأمر، الذي نجد العديد من شواهد في بعض الدراسات وبخاصة دراسات الباحث الفرنسي أندريه ريمون والباحث الأمريكي بيتر جران والباحث المصري عبد الرحمن عبد الرحيم عبد الرحمن. وحسبي أن أقول أنه ما كان للنهضة التي حققها محمد علي أن تنجح بمجرد ما تركته الحملة الفرنسية وراءها من آثار، أو باستحضار محمد علي لبعض الدارسين والمتخصصين والخبراء الغربيين، أو بإرساله لبعض الدارسين في أوروبا، ما لم تكن هناك جذور نهضوية إقتصادية واجتماعية وثقافية أصيلة داخل مصر أتاحت له هذه



النهضة. بل لعل محمد علي نفسه ما كان يمكن أن يتولى حكم مصر بغير اختيار وإرادة وتصميم مختلف القوى الحية في المجتمع المصري آنذاك من شيوخ علماء وتجار وأعيان وقوى شعبية التي كانت تمثل قوى النهضة الكامنة النشطة في هذا المجتمع، والتي ما أكثر ما قاومت الحملة الفرنسية نفسها بل والتي فرضت محمد علي فرضاً على الباب العالي العثماني تعبيراً عن مصالحها. ولكن ما تصورت هذه القوى تعبيراً عن مصالحها المجتمعية والوطنية الخاصة، لم يلبث أن أصبح أداة سلطوية مستبدة قاصمة لهذه المصالح، بل لإجهاض النهضة الأصلية الكامنة نفسها التي كانت تتشكل أساساً من الشروط الغربية. ولهذا تحققت هذه البنية النهضوية الخارجية بشكل علوي نخوي استبدادي، برغم أنها أخذت تحتوي وتستفيد وتستغل -في الوقت نفسه- كل جذور النهضة الباطنية المجهضة. فلم تنشأ نهضة عصر محمد علي من فراغ أو كتنمية طبيعية أصيلة تسيطر على العوامل والشروط الاجتماعية الداخلية كما حدث في النهضة اليابانية، وإنما تحققت نهضة محمد علي بهذا الشكل المتشبع المزدوج الذي يجمع بين بنية حضارية خارجية مفروضة من أعلى، وبنية نهضوية داخلية مجهزة.

والواقع أن الفارق بين النهضة المفروضة والنهضة المجهزة، كان في الجوهر فارقاً في الدرجة من ناحية وفارقاً في الخصوصية القومية والتراثية من ناحية أخرى، فكلا النهضتين كانتا تعبران عن علاقات وأسمالية نامية وعن تطور عقائري، وإن كانت النهضة المصرية لا تزال في دور جنيني يغلب عليها الطابع الرأسمالي التجاري، ولا يزال فيها التطور العقائري في بداياته على أن النهضة المصرية كانت من ناحية أخرى لها خصوصيتها التي تتمثل في جذورها العميقة المرتبطة بتاريخها التراثي العربي الإسلامي وتراثها الشعبي النشط، فضلاً عن أنها كانت مشتبكة في معركة مع السلطة المملوكة التي كانت متحكمة باسم الباب العالي العثماني.

إن هذا الاتفاق والتمايز بين النهضتين هو الذي أتاح لهما التداخل من ناحية، واحتواء النهضة المفروضة لبعض عوامل وشروط النهضة المجهزة، وإن بقيت في الوقت نفسه مسافة كبيرة من الاختلاف بينهما أخذت تتجلى أحياناً في سيادة التوجهات التوفيقية المتبسة وأحياناً أخرى في شكل مصادمات وصراعات حادة.

ولهذا يمكن القول بأن حركة النهضة منذ بداياتها في عصر محمد علي قد اتسمت بعدة أمور أبرزها:  
أولاً: أنها لم تكن تعبر عن التطور التاريخي للمجتمع المصري، بل كانت بنية مفروضة من الخارج متعائلة في مظهرها مع البنية الرأسمالية الغربية.  
ثانياً: أنها لم تكن تعبر عن المصالح الأساسية للمجتمع المصري، بل كانت ذات طابع علوي نخوي استبدادي. يعبر عن طموح سلطوي خاص.

ثالثاً: أنها كانت ذات طابع توفيقى ملتبس نتيجة لإجهاضها لحركة نهضوية، داخلية ذات عمق تراثي وشعبي كانت تتخلف منذ القرن الثامن عشر، وكانت في الوقت نفسه تستوعب شروط الحركة الجنبية المجهضة.

ولهذا لم تكن جذور أو دعائم إجتماعية واقتصادية قوية.

ولقد أفضت هذه السمات الثلاث إلى نتيجتين أساسيتين:

الأولى: هي أن النهضة العلوية السلطوية النخبوية المفروضة من الخارج لم تستطع أن تحقق لنفسها استقلالاً نسبياً داخل إطار البيئة الرأسمالية العالمية التي هي مصدرها. بل سرعان ما فرضت عليها الدول الرأسمالية الغربية في عام 1840 حدوداً لتحركها وطموحاتها ثم سرعان ما تحول الأمر بعد موت محمد علي إلى تبعية مباشرة للنظام الرأسمالي العالمي أخذت تتزايد وتعمق بشكل هيكلي شامل منذ حكم عباس حتى نهاية حكم أسرة محمد علي أي مع قيام ثورة يوليو في عام 1952، التي كانت في الحقيقة محاولة من الداخل هذه المرة للنهوض القومي والتنمية المستقلة. ولكن سرعان ما ضربت كذلك هذه المحاولة في السبعينات بالنظام الساداتي. وهكذا تهيكلت النهضة العربية في مصر منذ بدايتها المبكرة وحتى اليوم داخل إطار التبعية الرأسمالية العالمية في شكل احتلال عسكري مباشر أو سيطرة سياسية واقتصادية وثقافية غير مباشرة.

أما النتيجة الثانية فهي أن النهضة الأصلية المجهضة لم تتوقف عن مواصلة تحقيق ذاتها رغم إجهاضها وقمعها ومحاولة إحتوائها واستغلالها، بل أخذت تتجلى وتتسرب وتقاوم في ظواهر عديدة. ولم تكن مواقف حسن العطار وعمر مكرم والطهطاوي الفكرية والسياسية أحياناً فضلاً عن أشكال التمرد الشعبي المختلفة إلا محاولات دائمة لمواصلة النهضة الأصلية المجهضة في مواجهة مظاهر التحديث المفروض والإستبداد الذي اتسم به حكم محمد علي. ولعلّ سيادة التوفيقية والوسطية والإلتباس في الفكر العربي الحديث أن تكون في بعض الإتجاهات شكلاً مرادفاً من أشكال المقاومة للتحديث الغربي، وإن كانت في أغلب الأحيان تعبيراً عن توجهات تبريرية له.

على أنه إلى جانب الإتجاهات التوفيقية والوسطية كانت هناك أشكال متفاوتة من الإختلاف والصدام كالإختلاف بين عمر مكرم ومحمد علي، والتمردات الشعبية أثناء حكم محمد علي كما سبق أن ذكرنا، ثم الصدام بين عباس والطهطاوي بعد أن أخذت تستشري التبعية ثم اندلاع الثورة العربية، بمكوناتها ومقوماتها التحررية والوطنية والثقافية التي يعد عبد الله النديم أرقى ممثل سياسي وفكري وشعبي لها، ثم موقف مصطفى كامل والحزب الوطني من الإحتلال البريطاني، ثم اندلاع ثورة 1919، ونستطيع أن نمتد بهذا التاريخ إلى يومنا هذا، في مختلف تجليات الثورة والرقص والتمرد على السلطة، التي كانت تجمع

بمستويات متفاوتة بين إرادة التحرر من التبعية الغربية من ناحية وتأكيد الهوية التاريخية والتراثية من ناحية أخرى سواء في الهياكل والإنتفاضات السياسية الشعبية، أو في المحاولات الاقتصادية لإقامة إقتصاد مصري مستقل (مشروع طلعت حرب لإتشاء بنك مصر) أو في المحاولات المختلفة بحثاً عن خصوصية فكرية وأدبية وفنية وثقافية لدى العديد من المفكرين والأدباء والفنانين الثوريين، الذين هم في الحقيقة الإمتداد الحقيقي الحي للنهضة المجهضة.

وتأسيساً على هذا كله، يمكن القول بأن النهضة التي تجلت منذ محمد علي واستمرت حتى اليوم والتي اتخذت مظهر التحديث الخارجي البراني للمهدد من أوجه حياتنا السياسية والإجتماعية والإقتصادية والثقافية، هي تجسيد لهذه التبعية والإندماج في النظام الرأسمالي العالمي. حقا، لقد استطاعت هذه النهضة البرانية أن تحقق نمواً سياسياً واقتصادياً واجتماعياً تعليمياً وثقافياً بغير شك ولكنه ينسم بالمظهرية والعلوية التخيرية، ولهذا لم يحقق تنمية إقتصادية - إجتماعية - ثقافية شاملة للهنية الأساسية للمجتمع المصري، بما يخرج هذه الهبة من حالة التخلف والتبعية والهشاشة الحضارية، ورغم أننا نقصر حديثنا هذا على المجتمع المصري، فأعتقد أن هذا ينطبق على كل البلاد العربية بغير استثناء ينسب مختلفة.

إلا أنه في داخل هذه النهضة التحديثية المظهرية البرانية القابضة، استمر تيار النهضة المجهضة، هذا التيار النابع بحق من الخصائص المميقة والمصالح الأساسية والتراث والخبرات العريقة للشعب المصري، ولشعوب الأمة العربية عامة. استمر هذا التيار يعبر عن نفسه بأشكال سياسية وإجتماعية وثقافية بوجه خاص أخذت تعارض وتقاوم ما هو سائد مسيطر من تحديث مظهري براني.

وعلى هذا فإن هذه النهضة المجهضة، ورغم أنها ما تزال مبهضة، عملياً وموضوعياً، ظلت تحمل في وحنها في تطلعاتها الثقافية بوجه خاص ما يمكن أن نسميه بمشروع النهضة.

وهنا تنتقل إلى العنصر الثاني في عنوان البحث وهو مفهوم المشروع. وتنبأ في البداية ما هو مشروع النهضة؟ والحق أنه لا يوجد مشروع واحد للنهضة. فهناك أكثر من مشروع. قد يكون بينها ما هو مشترك إلى حد كبير وهو تحقيق التحرر الوطني والتقدم الإجتماعي وتأكيد الهوية القومية وتحقيق الوحدة العربية. ومع ذلك تتنوع المشروعات الهضمية بتنوع المواقف والإيديولوجيات. فهناك المشروع التوفيقي الذي يجمع بين التقليد والإجتهد، بين الثقل والعقل، بين التراث والمصر، والذي أخذ بعد ذلك مظهر التوفيق بين الأصالة والمعاصرة وهي القضية التي نكاد أن تكون المحور الأساسي للحوار الدائر في ثقافتنا المعاصرة كلها، وقد يكون هذا المشروع محاولة - كما سبق أن ذكرنا - للتوفيق بين التحديث البراني النابع والنهضة المجهضة، وقد يكون شكلاً مراعواً لمقاومة التحديث البراني أو شكلاً تهريباً لإعطاء مصداقية تراثية توفيقية لهذا التحديث البراني النابع.

وهناك المشروع الإسلامي السلفي الذي يذهب إلى أنه لا يصلح آخرها إلا بما صلح به أولها على حد قول الإمام مالك. على أن داخل هذا المشروع تيارات مختلفة تتمثل في الإستشارة العقلية، أو المهادنة للسلطة القائمة، أو التعصب السلفي الذي هو رد فعل واقض رفضاً لإطلاقاً للتحديث الغربي، دون أن يقدم بديلاً موضوعياً متحضراً.

وهناك المشروع القومي الذي يرى أنه لا علاج لما تعانيه هذه الأمة من تخلف وتمزق قومي وتهمية إلا بوحدةها المستندة إلى ثوابتها التراثية والتاريخية، لتتمكن من التصدي لما تواجهه من تحديات غربية.

وهناك المشروع الليبرالي الذي هو في الحقيقة التعبير الفكري عن النهضة التحديثية ذات التوجه الاندماجي الرأسمالي التابع، ويكاد يستند فكرياً إلى موكب يجمع بين الفكر الإسلامي الرسمي المهادن والإلتجاء الوضعي البراجماتي النفعي والذي يتبنى أيديولوجيا شعار اللحاق بأوروبا الذي يخفي في الحقيقة مفهوم الإندماج التابع.

وهناك المشروع العقلاني بمستوياته وتنوعاته المختلفة من عقلانية وعقلانية نقدية وعلمانية واشتراكية وماركسية وهو يتضمن مشروعات متعددة تعبر بدرجات مختلفة عن ضرورة التغيير الجذري الشامل للمجتمع، بما يؤكد استقلاليته من ناحية وما لا يقيم قطيعة من ناحية أخرى بينه وبين تراثه القديم أو حقائق عصره الراهن.

ورغم التنوع داخل المشروع الواحد، والتنوع بين هذه المشروعات المختلفة، فما أكثر ما بين بعضها من تداخلات.

وعلى هذا فلسنا بصدد الحديث عن مشروع واحد لنهضة، بقدر ما نحن نواجه أكثر من مشروع للنهضة. ولم يتبع من هذه المشروعات إلا المشروع التحديثي الخارجي الذي يعبر عنه التيار الليبرالي الوضعي ذو التوجه الإسلامي الرسمي.

ولقد استطاع المشروع القومي أن يقيم سلطته الستمثلة في النموذج الناصري في مصر وفي بعض النماذج العربية الأخرى كالعشية. إلا أن المشروع القومي في مصر لم يلبث أن فشل في الإحتفاظ بالسلطة، لتعود السيطرة مرة أخرى للمشروع الليبرالي الوضعي. وما أكثر المؤرخين الذين يقيمون تماثلاً بين المشروع القومي الناصري ومشروع نهضة محمد علي. وفي تقديري أن هناك اختلافاً كبيراً بين المشروعين رغم تماثل بعض المظاهر الخارجية بينهما. فمشروع محمد علي كان مشروعاً تحديثياً علمياً مغروكاً من الخارج ذا تطلع توسعي استبدادي خاص قام على إجهاض المشروع الذي كان يتخلق ذاتياً آنذاك، على حين أن المشروع الناصري هو في تقديري تنويع لمختلف موجات التمرد والثورة على التحديث التابع في تاريخنا الحديث كله، ومحاولة للإجابة العملية على أسئلة النهضة المجهضة، تحقيقاً للتحرر والتقدم

والوحدة القومية. ولكن سرعان ما قشلت هذه المحاولة لتعود إلى مرحلة النهضة المجهضة وأسئلتها المعلقة.

خلاصة الأمر، أننا لا نزال حتى اليوم نعيش في ظل نهضة تعديشية يغلب عليها الطابع البراني التابع المندمج في النظام الرأسمالي العالمي، وأن النهضة العربية لا تزال مجهضة بسبب استمرار حالة التخلف والتخزق القومي والتميمية، واستمرار أسئلتها المعلقة التي تتمثل في مشروعات نهضوية مختلفة أخذت تتجلى في الاتجاهات الثقافية برجه خاص بأساليب مختلفة. وهنا يبرز تساؤلنا الأخير والأساسي حول العنصر الثالث في موضوعنا، وهو المتعلق بالإبداع. فما هو الإبداع، وما هو موقعه وحدوده ودوره في هذه الخريطة التاريخية والفكرية التي عرضنا لها.

ليس كل جديد إبداعاً، وليس كل قديم تنتفي بقدومه سمته الإبداعية. فالإبداع هو كشف لصلوات ومفاهيم ودلالات ومعايير وقيم وأدوات غير مسبوقه، معرفياً ووجدانياً، مما يطور خصوصيتنا وهويتنا القومية ويجدد رؤيتنا الإنسانية وقدرتنا الفكرية والوجدانية والعملية على السيطرة على واقعنا بالمعنى الشامل للواقع. ولهذا فالإبداع لا يقتصر على الأدب والفن وإنما يستمد ليشمل كل ظواهر النشاط الاجتماعي والإنساني المعرفي والجمالي والإيديولوجي عامة. والإبداع له صفته الإنسانية الكلية، التي تعني الإضافة والإكتشافات الجديدة غير المسبوقة على المستويين التاريخي والإنساني، كإكتشاف النظريات والقوانين العلمية الجديدة، أو المتجزات التكنولوجية، أو الأنسقة والمناهج الفكرية النظرية في مجال العلوم الإنسانية، أو الأشكال والأساليب والوسائل والرؤى الجديدة في مجال الآداب والفنون.

ولكن إلى جانب ذلك هناك الإضافات والإكتشافات النسبية المحدودة بحدود أوضاع ومستويات إجتماعية وقومية معينة. فالإبداع ليس تقليداً أو تكراراً أو استنساخاً لشيء سابق متحقق، وليس في الوقت نفسه وثبة من فراغ، أو إلى مجهول، وإنما هو ثمرة تراكم تاريخي، وإضافة كيبعية إلى هذا التراكم. ولهذا فهو مشروط بخصوصية الإنسانية والقومية، ونابع من هذه الخصوصية، إمكانية الإستفادة والإستلهاً من خبرات خارج هذه الخصوصية تفاعلاً معها وإضافة إليها.

بهذا المفهوم العام للإبداع الكلي والنسبي نستطيع أن نتبين في واقع النهضة المصرية طوال المائة عام الماضية بعض تجليات إبداعية نسبية مشروطة بهذا الواقع وإن استطاع القليل منها أن يرتفع إلى مستوى إنساني كلي.

فالطابع الأغلب لهذه التجليات الإبداعية النسبية هو تعدد وتنوع الإجهادات في مختلف المحاولات الفكرية الأدبية والفنية والعلمية لحل إشكالية الإزدواج أو الثنائية في بنية النهضة بين ماهو خارجي براني مفروض، وبين ماهو تراثي أصيل نابع من الذات القومية والشعبية، أو بتعبير آخر بين النهضة التعديشية

الرسمية والنهضة السجھضة، تطلعا إلى تحقيق نهضة أصيلة جديدة. ولهذا تكاد إشكالية العلاقة بين الروافد والموروث، بين الأصالة والتحديث، بين التراث والمعاصرة، أن تكون الإشكالية الأساسية التي تدور حولها وفيها -ولانتزال- مختلف هذه الإجتهدات. وتتنوع هذه الإجتهدات بين محاولات للتوفيق والوسطية تارة، أو إلغاء طرف من أطراف هذه الإشكالية على حساب طرف آخر، أو لتجاوز ازدواجية هذه الإشكالية والإرتفاع إلى مركب جدلي جديد. ولعل ما يعرف في تراثنا الثقافي بالصراع بين القديم والجديد على اختلاف وتنوع أشكال هذا الصراع، أن يكون أحيانا تعبيراً عن ذلك.

ولنحاول أن تبين حدود هذه الإجتهدات الإبداعية في بعض الظواهر الفكرية والأدبية والفنية والعلمية. ولعل مجال الفكر عامة أن يكون أبرز محاولات هذه الإجتهدات الإبداعية النسبية في توجهها العقلائي التنويري بوجه خاص. ونستطيع أن نتابع هذا التوجه العقلائي التنويري من أواخر القرن الثامن عشر والذي كان الشيخ حسن العطار أبرز المعبرين عنه. وكان وقاعة رافع الطهطاوي امتداده في مرحلة محمد علي التحديثية. وقد يبدو هذا الذكر ذا طابع توفيقتي بين الإتجاه التحديثي الغربي والإتجاه التراثي، على أن الدراسة التحليلية لهذا الطابع التوفيقتي، تكشف -في تقدير- عن أن آلية الحركة فيه ليست هي التوفيقية وحدها، بقدر ما هو التركيز على الجذر العقلائي المشترك بين التحديث الغربي والتراث، فليست التوفيقية إلا المظهر الخارجي لهذا الجذر العقلائي الذي يشكل عبد الطهطاوي القوة الدافعة والصانعة للنهضة، مع عنصرين آخرين هما الديمقراطية أو الشورى من ناحية، والإنتاج والتعمير أو الصناعة بشكل محدد من ناحية أخرى. وسنجد الإمتداد المتطور لهذا الفكر التوفيقتي ذي السمة العقلائية عند الشيخ محمد عبده ولطفي السيد. وسوف تصبح لهذه السمة العقلائية مكان الصدارة والحسم عند كل من الشيخ علي عبد الرزاق في قضية السلطة وعند الدكتور طه حسن في قضية الثقافة، ولقد كان الدكتور طه حسين -بوجه خاص- بإبداعه الفكري والأدبي- كما سنشير بعد قليل- أكثر المفكرين تعبيراً عن فكر النهضة الأصلية وقوة دافعة من أجل تحقيقها. ونتابع هذا الإتجاه العقلائي في تجلياته المختلفة عند إسماعيل مظهر والعقاد وأحمد أمين وتوفيق الحكيم وعلاء الفاسي وخالد محمد خالد والدكتور النويهي وزكي نجيب محمود (في مرحلته الأخيرة بوجه خاص) وجسمال حمدان وغيرهم من المفكرين الذين يجهتدون للتوفيق والتوحيد بين الجذور التراثية من ناحية والضرورات التحديثية العصرية من ناحية أخرى من منطلق عقلائي. وقد نجد اتجاها عقلائيا آخر يغلب الجانب العقلائي العلمي الخالص سواء في حدوده التطويرية عند شلي شميل، وفرح أنطون، وسلامة موسى، أو في امتداده في الفكر العقلائي النقدي أو العلماني عامة والفكر الإشتراكي العلمي بوجه خاص، عند عبد الله العروي ومحمد عابد الجابري وحسين مروة ومهدي عامل وصادق العظم وطيب تيزيني وغيرهم.

على أننا في مواجهة هذا الإتجاه العقلائي، التوفيقتي أو العقلائي العلماني أو الماركسي نجد تياراً

فكرياً آخر يسعى للتوفيق بين التيار الوجودي أو الشخصاني أو العدسي عامة في الفكر الغربي والتيار الصوفي والوجودي في التراث العربي القديم، وتبين هذا في فلسفة عثمان أمين الجبرانية، وفلسفة عبد الرحمن بدوي الوجودية، وفلسفة عزيز الحياي الشخصية الإسلامية.

ولاشك أن هذه التيارات الفكرية التوفيقية والعقلانية والعلمانية بوجه خاص كانت متأثرة بمستوى أو بآخر بالفكر الغربي الحديث، ولكنها مع ذلك لم تكن تسعى لاستنساخ هذا الفكر وتقليده تقليداً أعمى، وإنما كانت تسعى لاستيعابه واستلهامه في محاولة لتنمية الواقع الثقافي العربي تنمية نابعة من خصوصيته التراثية، وهويته القومية، واحتياجاته الموضعية وكانت تتضمن دائماً موقفاً نقدياً من هذا الواقع بهدف تطويره وتجاوزه.

وبرغم ما يشهده هذا الفكر من قبة تنويرية كبيرة فإنه يختلف تجلياته التوفيقية الوسطية والعقلانية والعلمانية كان لا يزال مشروطاً إلى حد كبير بحدوده النسبية وطبيعته الطبقة التي تنسب إلى الفئات الوسطى ومرجعياته ومصادره ذات الطابع المطلق في بعض الأحيان، سواء كانت تراثية أو غربية، مما كان يحد من مستواه الإبداعي في مجال التفكير النظري ويجعله أقرب إلى الإجتهد في شئون التطبيق. إنه في الحقيقة الإمتداد الحي المتطور لشرات النهضة المجهضة والتي ما يزال انطلاقها محصوراً محدوداً ملتصقاً بسمطرة الظواهر والقيم التحديشية الرأبئة واستبدادية الأوضاع السلطوية السائدة، وطفنان التيارات السلفية الجامدة المتعصبة.

وإذا انتقلنا من مجال الفكر إلى مجال الإبداع الجمالي، فقد نجد بعض الظواهر، وخاصة في الأدب التي تعد أكثر جسارة من الناحية الإبداعية من مجال الفكر الخالص.

لقد استطاع الأدب العربي من شعر وقصة ورواية ونقد، أن يجدد الحساسيات والروى والقيم اللغوية والدلالية والجمالية عامة وأن ينقل الأدب العربي نقلة كيفية جذرية.

خلال السنوات العائة الماضية، كان تطور خلقي متصل يتسم بمسة أساسية هي السمة النقدية والتنويرية والتجديدية والتجاوزية، سواء من حيث فنية صياغاته، أو دلالة مضامينه، فانتقل الأدب بهذا من حدود التعابير الخطابية والتقريبية والتجريدية إلى أبنية صياغية جديدة تعبر عن الخبرات الذاتية والشعبية والقومية والإنسانية العميقة، وتفتح آفاقاً جديدة للرؤية والتفوق، متواكبة ومتلاحمة مع مختلف الظواهر الصراعية الوطنية والإجتماعية في مصر والوطن العربي عامة، ولقد ارتفعت بعض الإبداعات الأدبية في مجال القصة والرواية خاصة إلى مستوى إنساني عالمي رفيع. وليست جائزة نوبل التي حصل عليها أدينا الكبير نجيب محفوظ دليلاً وحيداً على ذلك وإن يكن أشدها دلالة فما أكثر ما تُرجم ويُترجم ويُدرس من القصص والروايات العربية في مختلف المعاهد والجامعات الغربية، ولقد تطورت بهذا معرفة العالم

واهتماماته بأدبنا العربي من الكتابات الكلاسيكية القديمة إلى إبداعات طه حسين وتوفيق الحكيم وتجيب محفوظ ثم إلى العديد من الأدباء المصريين والعرب مثل يوسف إدريس وغسان كنفاني وعبد الرحمن الشوقري ومعين بيسو وأدونيس وصالح عبد الصبور وعبد المحطي حجازي ومحمود درويش وسعدي يوسف وإميل حبيبي ومحمود المسعدي وصنع الله إبراهيم وجمال القبطاني وإدوار الخراط وعبد الحكيم قاسم والسياب وأمل دنقل وبهاء طاهر والظاهر وطار وحنا ميناء ويوسف القعيد وغيرهم، الذين أخذت كتاباتهم تجد مكانها إلى جانب الكتابات الأدبية العالمية، ورغم تأثر القصة والرواية في بدايتها بالأشكال والخبرات الفنية والجمالية الغربية، فإنها استطاعت تجاوز هذه الأشكال والخبرات أو استنساخها استنساخاً آلياً يتمسك بخصوبتها القومية، والاستفادة من الخبرات التراثية والشعبية في تجديد بنيتها الإبداعية، ولهذا تنوع التجارب الإبداعية في الشعر والقصة والرواية وتطور باستمرار خبرتها الفنية والدلالية، ولعل من الظواهر الأدبية البارزة تطوير الشعر الشعبي إلى مستوى رفيع من الإبداع الفني والدلالي، الذي يتمثل في أشعار بهرم الترنسي وصلاح جافين وعبد الرحمن الأبنودي وسيد ١٩ حجاب وغيرهم.

ورغم القيمة الكبيرة التي يمثلها الشعر العربي في حياتنا، فإن القصة والرواية كادت أن تصبح اليوم هي ديران العرب، المعبر عن قسماهم وخبراتهم الأصيلة، والذي يطور بهم أفاقاً لا حد لها من التجديد والإبداع. ويكاد الأدب العربي الحديث والمعاصر في العديد من تجلياته الشعرية والقصصية والروائية، أن يكون قوة من قوى النقد والرفض الاجتماعي الساطع إلى تجاوز الواقع الراهن، على تنوع أساليبه التعبيرية، واختلاف مستوى النقد والرفض فيه. ولهذا فالأدب العربي الحديث يعد من هذه الناحية بعداً من أبعاد النهضة المجهضة التي تواصل تواجدها وتحقيقها ونموها بأشكال متنوعة.

ولقد كان النقد الأدبي مواكبا لهذا التطور الأدبي في مراحله المختلفة، كان «الدهوان» وهو باكورة الكتابات النقدية الجديدة التي أصدرها العقاد والمازني عام 1921، دعوة إلى القطيعة الإبداعية مع ما سبق من أدب، فأوجز ما يصفون به عملهما -على حد قولهم- هو «إقامة حد بين عهدين» وتكاد تتماثل هذه الدعوة مع دعوة ميخائيل نعيمة في كتابه الغرغال في تاريخ متقارب، ولقد كانت مدرسة المهجر ومدرسة أبولو الشهيرتان من أبرز تجليات هذه الدعوة النقدية الجديدة، على أن النقد العربي أخذ يتطور إلى مستويات ودلالات أخرى على يد طه حسين ومحمد مندور ولويس عوض ومدرسة الأمناء والمفكرة الماركسية ومدرسة النس لثفن والمدرسة النبرية. وكان في تطبيقاته المختلفة ومعاركه الأدبية المتعددة يجمع بين النقد في حدوده الأدبية الخاصة، وبين النقد في أفاقه الاجتماعية والفكرية العامة. على أن النقد الأدبي العربي، ورغم ما تشيى في بعض تطبيقاته من اجتهاد وإبداع نسبي، فإنه من الناحية النظرية امتداد للمدارس النقدية الغربية ولا نستطيع أن نتحدث عن إضافة نظرية إبداعية مصرية أو عربية في مجال النقد الأدبي، ورغم هذا لعب دوراً كبيراً في عملية التنوير النهضوي.



وإذا انتقلنا إلى ساحة جمالية أخرى هي ساحة المسرح، لوجدنا إنه طوال هذه السنوات المائة، استطاع المسرح العربي أن يتجاوز بداياته، التي كان فيها -على حد تعبير يوسف إدريس- حفيدا ملقفا للمسرح الفرنسي في القرن الثامن عشر، وأن يرتفع عن حدود التقليد والنقل والترجمة والتقريب والميلودراما المسطحة إلى حدود التأليف الإبداعي المعبر عما يحتدم به واقعنا المصري من صراعات وطنية واجتماعية، كما قام بدور كبير في النقد والتوعية والإمتاع المتحضر، وأخذ يرسى في بنائه دعائم سمات قومية خاصة، فمنذ النقاش ويعقوب صنوع وحتى محمود دهب وألفريد فرج وسعد الله ونوس نمر في مسيرة طويلة عبر مسرحيات القباني وفرح أنطون وسيد درويش ومسرحيات شوقي وأبهاطة والشرقاوي الشعبية ثم مسرحيات الحكيم ويوسف إدريس ونعمان عاشور ونجيب سرور وميخائيل رومان ويوسف العاني والطيب الصديقي وعز الدين المدني وعولوه وكاتب ياسين وسعد الدين وهبه وعشرات غيرهم، استطاع بها المسرح أن يحصل على حق المواطنة العربية وأن يضيف حساسية جديدة ناقدة واعية متفتحة مستنيرة إلى حساسيتنا الثقافية، ووعينا الاجتماعي والقومي والإنساني عامة.

ولقد كان في كثير من تعابيره ساحة للصراع الطبقي والمكربي، ونالته على ثقافات العالم وقيمها الإبداعية المتجددة، إلا أن المسرح العربي رغم دوره الهاز في النقد والتوعية، ورغم الجهود الكبيرة التي بذلها يوسف إدريس وغيره من الفنانين العرب لتعميق حلوره الشعبية وملاحمة القومية، فإنه لا يزال هامشيا مغفريا عن حياة الجماهير الشعبية، بل أخذ يغلب عليه في المرحلة الانتفاضية الراهنة الطابع التجاري التبريري المبتذل.

ورغم التاريخ المشرف للسينما المصرية والعربية منذ الثلاثينات وحتى اليوم، ورغم بعض الأفلام المبدعة من حين لآخر من إخراج صلاح أبو سيف ويوسف شاهين وتوفيق صالح وهدوخان ومحمد خان ودادو عهد السيد، وشير الديك وميشيل خليفة ومحمد منص وعمر أميرالاي والطيب لوحيش ونوري أبو زيد وغيرهم، فلا تزال السينما العربية عامة غير محددة الملامح، ولا تزال متأثرة في كثير من قسماتها بالسينما الغربية، وأصبح الطابع التجاري يغلب على الكثير من أفلامها بسبب شروط التمويل النفطي الذي أصبح يتدخل ليفرض أذواقه وشروطه الإيديولوجية، فضلا عن النفوذ الطائفي للأفلام الأمريكية على أذواق الجماهير العربية وقيمهم وأفكارهم عن طريق التلفزيون ودور العرض.

ولقد خرجت الموسيقى العربية طوال هذه السنوات المائة بفضل الشيخ سيد درويش من حدود التطريب والرتابة الزخرفية وأخذت تضيق إلى تراثها التقليدي تكوينات تعبيرية ذات عمق تراثي وشعبي، وتعبّر عن خصوصيتنا الوطنية والاجتماعية وتستلهم في الوقت نفسه الخبرات الموسيقية الغربية والعالمية عامة. ولكن لا يزال الوجدان المصري والعربي ممزقا -في تقديري- بين الموسيقى الشرقية التطريبية والموسيقى الهارمونية التعبيرية إلى جانب الموسيقى الشعبية، ورغم ما حققته الموسيقى الشرقية من تطوير كبير في

بنيتهما وآلاتها وقبصها اللدنية وخاصة بالأعمال المبدعة لسيد درويش ومحمد عبد الوهاب والسنباقي والشيخ زكريا أحمد ومحمود الشريف وعمار الشريفي ومحمد الموجي ومثير بشير والإخوان رحباني وغيرهم، وما حققته الموسيقى الهارمونية من أعمال مبدعة ذات جذور واستلهامات شرقية وشعبية ووطنية في إنتاج يوسف جريس وحسن رشيد وأبو بكر خيرت وجبرانة والشوان والضج وجمال عبد الرحيم والهاشا وغيرهم فإنها لا تزال تحتاج إلى المزيد من التطوير، فضلا عن أن الموسيقى الخالصة الصافية لا تزال غائبة عن وجداننا وتذوقنا الشعبي، ولا تزال الأغنية دون إنكار لضرورتها ولدورها - هي المسيطرة الغالبة، وأصبح تراثنا الموسيقي الشعبي نهبا لمحاولات تجارية مبتذلة. أن الموسيقى -في تقديري- هي خلاصة الخلاصة المركزة المجردة العميقة للفكر والذوق والوجدان والخبرة القومية والإنسانية، فإذا تسطحت أو تششت أو ابتذلت، تسطحت وتششت وابتذلت أفكارنا وأذواقنا ووجداننا وخبرتنا. إن قضية الموسيقى قضية كبيرة وأساسية في مجال التنوير والتنمية الثقافية والنهضة، وتحتاج إلى عناية خاصة. لعلنا لا نزال نحتاج إلى أن نهدأ من جديد من سيد درويش لا لتكراره وتكرسه بل لتجاوزة تجاوزا خلاقا.

أما الفن التشكيلي من رسم ونحت وتصوير وعسارة، فقد تأثر ولا يزال تأثرا كبيرا بالمدراس والتيارات الغربية، على أنه نجح مع ذلك منذ وقت مبكر في أن يكتشف ملامحا شعبية والقومية الخاصة، وأن يعبر عن همومنا وقضايانا وأشواقنا بشكل إبداع في أرميل محمود مختار ورشة يوسف كامل ومحمد ناجي وأحمد صبري ومحمد حسن ورابع عباد وفؤاد كامل ورمسيس بربان والسجيني وجواد سليم وعبد الهادي الجزار وحامد ندا وصلاح طاهر وسيف وأتلي وحامد عبد الله وأنجي أفلاطون وحسن فؤاد والبهجوري وعدلي رزق الله وعز الدين نجيب وجاذبية سري وعشرات غيرهم. ولكن لا يزال الفن التشكيلي، في الحقيقة، بعيدا عن حباتنا الثقافية والشعبية محصورا بين نخب المثقفين والفنانين المتخصصين. ولعل العمارة أن تكون لها حظ أوفى في الإلتحام بالواقع الاجتماعي الشعبي وفي أن تتبوأ مكانة عالمية مرسوقة بفضل ما حققه حسن فتحي من إنجازات معاصرة ذات عمق شعبي وقومي أصيل. إلا أنه - رغم كل شيء - إبداع فردي محدود الأثر. ولا يزال المعمار في بلادنا أنماطا متنافرة متخالفة بين التقليد الغربي والتأثيرات الشرقية المتنوعة والتشكيلات العشوائية.

أما في مجال العلم الطبيعي، فلا يزال في الحقيقة نعيش عالة بشكل كامل على نتائج العلم والتكنولوجيا الغربية، رغم توفر الأعداد المقفرة ذات الموهبة والكفاءة من العلماء المصريين والعرب في مختلف المجالات العلمية وهو أمر له دلالاته، إذ أنه مرتبط أشد الارتباط بالطابع التحديشي الخارجي المفروض لواقعنا العربي، وبسيادة الطابع الاستهلاكي والخدمي في اقتصادنا الذي يغلب عليه الطابع الريعي والطفيلي والكوبرادوري. ولهذا فلا ضرورة في مثل هذا الوضع إلى تنمية الإبداع العلمي ولا مجال له.

# نحن والغرب

د/ فؤاد زكرياء

على قدر ما يؤلف مفهوم "الغرب" جزءاً لا يتجزأ من كل حوار أو جدال ثقافي عربي فإن هذا المفهوم محاط بقدر غير قليل من الالتباس، مما يلقي بظلال من عدم التماسك واللامنتقية على الكثير من معالجاتنا لأي موضوع ثقافي يكون الغرب طرفاً من أطرافه ويكفي هنا أن نشير إلى بعض من أهم هذه الالتباسات، حيث أن الاستقصاء التام لها يحتاج إلى بحث ضخم قائم بذاته.

أول هذه الالتباسات، وربما أهمها، هو الالتباس التاريخي، ذلك لأن التاريخ الحديث للغرب، أعني تلك القرون الأربعة الأخيرة التي أعطت الغرب مكانة علمياً بين سائر مناطق العالم الحضارة، قد شهد ظاهرة فريدة في نوعها، تتمثل في تلك الانحرافات المعرفية الرائعة التي استطاعت أوروبا بواسطتها أن تنتقل بالعالم كله إلى عصر جديد، يحتل فيه العلم مكانة علمياً في سلم الحضارة، بعد أن ظل طوال القرون العشرين السابقة على الأقل مجرد تابع، غير واضح المعالم، للفلسفة وربما للدين، لقد كان مسار الكشف العلمي في أوروبا الحديثة غير قابل للتراجع، وكذلك الحال في التقدم التكنولوجي الذي ترتب عليه، واشتق منه في أغلب الأحيان فهمها حاولت الكنيسة توقيف مسيرة المعرفة الجديدة، ومهما وضعت في سبيل هذه المعرفة من عقبات يفرضها جمود التقاليد وصعوبة تقبل التغيير، فإن الحقيقة القائمة على برهان دقيق كانت تفرض نفسها في نهاية الأمر على نحو يستحيل مقاومته.

ولكن هذه الانجازات العلمية المبهرة، التي حولت مسار المعرفة البشرية بأسرها في فترة وجيزة من الزمن، اقترنت منذ اللحظة الأولى بالاتجاه إلى تطبيق الكشف العلمي من أجل زيادة فعالية أسلحة القتال، وهكذا عرفت أوروبا منذ القرون الأولى لتنهضتها الحديثة، ذلك الارتباط الغريب بين العقل والا عقل، بين رعاية الحياة والتفنن في أساليب الموت، وهو الارتباط الذي أصبح من أهم سمات مانتطلق عليه اسم الحضارة الغربية ولا بد أن نشير إلى أن هذين الأمرين لا يتلازمان بالضرورة، فمن الممكن - نظرياً على الأقل - أن تتصور حضارة تتقدم علمياً دون أن تسخر جاتها هاما من ذلك العلم من أجل دمار البشرية، ومن الممكن أيضاً أن تتصور حضارة ذات قدرات تدميرية هائلة دون أن تكون هذه القدرات مرتكزة على تقدم علمي ملحوظ ولكن الحضارة الغربية، منذ بدء فترتها الحديثة، قد سلكت هذا الطريق المزدوج ولم تعد عنه، بل ازدادت توغلا فيه حتى يومنا هذا.

وهكذا أصبح الطابع المميز للغرب تنامي الأبعاد، فهناك من جهة تفوق عقلي ومعرفي مؤكد، ومن جهة

أخرى استغلال لهذا التفوق من أجل السيطرة بالقوة على الشعوب الأخرى، وبعبارة أخرى، فإن الجانبين، الملقى والعسكري، أو الثقافي والسياسي، قد سارا معا، جنباً إلى جنب، وترتب على هذا الإرتباط خلط مؤسف بين الحضارة الغربية من حيث هي علم وثقافة، والحضارة الغربية من حيث هي سيطرة واستعلاء واستعمار وماكان أسهل في معظم الحوارات التي تدور بين مثقفينا حول موضوع الغرب، من أن يؤكد أحد المتحاورين طرفاً من هذه الثنائية فيعرض عليه متحاور ثان بالإشارة إلى الطرف الآخر دون أن يدركا معا أن تعقد الظاهرة التي يتحدثان عنها، ووجود أكثر من بعد واحد لها، يزيل التناقض المزعوم بين الرأيين.

وهناك إلتباس لا يقل عن ذلك أهمية، يقع بين المعنى الحضاري والمعنى الجغرافي للفظ الغرب ففي أحيان كثيرة، نستخدم لفظ الغرب بالمعنى الحضاري، الذي ارتبط في أذهان العالم، خلال القرون الأربعة الأخيرة، بالسبق العلمي والتقدم الثقافي بوجه عام وهكذا فإننا حين نتحدث مثلاً عن اللحاق بالغرب، أو اتخاذه الغرب نموذجاً، يكون المقصود من ذلك في حقيقة الأمر، البحث عن أكثر مواقع العلم والثقافة تقدماً، والسعي إلى الاقتداء بها، وهو في ذاته سعي لا يملك أحد أن يعترض عليه، ولكن الغرب أيضاً مواقع جغرافية معينة، وفي هذا الموقع الجغرافي المحدد تقع شعوب يجسمنها وأياها تاريخ طويل من العلاقات المعقدة التي كانت، في الأغلب، عدائية وعدائية يكون من السهل إدانة شعار اللحاق بالغرب بمجموعة من الأوصاف السلبية التي لم يكن من الممكن تصورهما وفقاً للمعنى الحضاري السابق ولعل ما يؤكد أهمية التمييز بين هذين المصيبي، ظهور مراكز جديدة للمعرفة المتقدمة في مناطق جغرافية بعيدة عن الغرب خلال نصف القرن الأخير على الأكل فشعاره "اللاحق بالغرب" إذا استخدم بالمعنى العلمي والتكنولوجي، يشمل في الوقت الراهن بلادا بعيدة عن الغرب الجغرافي، كاليابان وكوريا، وأغلب الظن أنه سيستمد في القرن القادم إلى الصين وغيرها من بلاد الشرق الأقصى، أعني أنه سيستد إلى كل منطقة تقع فيها المعرفة البشرية، نظرياً وتطبيقياً، عند الحدود القصوى لتقدمها واعتمادها هذا الإلتباس بين الغرب، بوصفه مقاييساً حضارياً لمستوى رفيع من التقدم، وبين الغرب بوصفه إقليماً له موقع جغرافي محدد، لا بد أن يترتب عليه قدر لا يستهان به من الخلط والاضطراب في أذهان كثير ممن يتزلقون من أحد هذين المعنيين إلى الآخر دون وعي واضح.

هناك إلتباسات عديدة أخرى تكتنف معنى "الغرب" في أذهاننا، ولكن الحاليتين السابقتين تكتفيان للدلالة على صعوبة استخدام هذا المفهوم في حياتنا الثقافية، وسهولة الوقوع في مغالطات نتيجة لعدم التنبيه إلى الإطار الذي يدور فيه هذا الاستخدام. ولعل الإشكال الأساسي الذي تتطور فيه معظم هذه الإلتباسات يمكن في إزدواجية الثقافة والسياسة ضمن مفهوم "الغرب"، أي في كون هذا المفهوم منظوماً على عنصرين لا يتصلان عنه، يسير كل منهما بطبيعته في اتجاه مضاد للآخر، وشكل نقية أساسية في عملية الاتصال بين الغرب وبين أي مجتمع خارج عن نطاقه.

كانت هذه النقطة ماثلة بوضوح منذ أولى لحظات الاتصال بيننا وبين الغرب الحديث، ففي الحملة الفرنسية عرفنا لأول مرة الوجه المدمر للغرب، ذلك الوجه الذي يتركز على تفوق تكنولوجي مطبق بنجاح

في صناعة أسلحة أقوى وأشد تدميراً، تُستخدم وسيلة لتوسيع النفوذ الإستعماري على حساب شعوب ضعيفة مسالمة. ولكننا في هذه الحملة ذاتها عرفنا لأول مرة الوجه الحضاري للغرب، الذي كانت فرنسا التنوير والثورة تمثل قمة من قممه، وكانت "حملة العلماء" التي صاحبت جيوش الإحتلال جزءاً لا يتجزأ من الحملة العسكرية بكل أهدافها الاستعمارية. ولقد كان من الممكن، بسهولة تامة، تصور الحملة العسكرية بغير حملة علمية، والأرجح أنها كانت عندئذ ستحقق معظم الأهداف التي كانت تسعى إليها في تلك المرحلة المحددة من التاريخ. ومع ذلك فقد جاءت الحملتان سوياً، لكي تقدمتا رمزاً صارخاً ومبكراً للالتباس الأساسي في معنى "الغرب".

وكان من الطبيعي أن ينعكس هذا الالتباس على تاريخ العلاقة المعقدة التي ربطت، أو فرت، بيننا وبين الغرب منذ تلك اللحظة المبكرة. وكان من الطبيعي أيضاً أن يختلط الهمدان، الثقافي والسياسي، في أذهان قادة نهضتنا الذين تصدوا لمواجهة الغرب، وكانوا في الوقت نفسه وناشط بين جماهيرنا العربية وبين ثقافة الغرب. بل إن المعالم الرئيسية لتاريخنا الحديث قد تحددت من خلال هذه الواجهة الثقافية مع الغرب. فكيف يمكننا أن نكتب هذا التاريخ إن لم سترشد بمنارات رئيسية مثل رماية الطهاوي وعلي مبارك ومحمد عبده وقاسم أمين ولطفي السيد وطه حسين ؟ على أن اللافت للنظر، بحق، في هذه الشخصيات التي حددت المسحني العام لتاريخنا في القرنين الأخيرين، هو أنها كانت تجمع بين الثقافة والسياسة، إذ كان الكثيرون منهم رجال دولة أو ذوي مسئوليات عامة على صانع كبير من الأهمية، في نفس الوقت الذي كانوا فيه حوزاً ثقافية بين مصر، والعالم العربي عامة، وبين الغرب وهكذا كان هؤلاء. بمعنى ما، تجسيدا لتلك الأدوار حبة الأساسية التي تولدت عن احتكاكنا بالغرب : ازدواجية التأثير الثقافي، والمقاومة السياسية، وهي ازدواجية تنعكس، كما رأينا من قبل، سمة جهرية في البنية الأساسية للحضارة الأوروبية منذ مطلع العصر الحديث.

ويقدر ما أدت ثنائية الإشعاع المعرفي بأوسع معانيه، النهم إلى التوسع والسيطرة على حساب كل قيمة إنسانية، إلى خلق تشوهات عميقة في صميم الحضارة الغربية نفسها، فإنها قد ولدت تشوهات مماثلة، وربما أشد خطراً، في المجتمعات التي احتكت بتلك الحضارة من خلال أحد طرفي هذه الثنائية أو كليهما معاً. ولقد كنا نحن، في عالمتنا العربي، وفي مصر على وجه الخصوص، من بين تلك المجتمعات التي فُتِر لها أن تتصل منذ وقت مبكر بالوجه المعرفي والثقافي للغرب، في نفس اللحظة التي تعرضنا فيه لبشاعة الوجه الآخر، التوسعي الاستغلالي. وكان لهذا الوضع تعقيداته الشديدة على موقفنا الفكري من الغرب. ذلك لأن بعض المجتمعات التي عانت من السيطرة الغربية كانت من التخلف بحيث لم تتمكن من استيعاب الصدمة الحضارية في كافة جوانبها. أما في حالتنا نحن، فقد كانت لدينا ثقافتنا التقليدية ذات التاريخ الطويل، وكان لدينا وعي واضح بهويتنا الثقافية، هل متحاسكا طوال قرون مديدة. ولو قبل إن الاحتكاك بالغرب قد حدث في لحظة كان هنا الوعي يعاني فيه أمن غيبوية شديدة، فإن ذلك لا يحول دون الاعتراف بأن الصدمة الحضارية قد بعثت الحياة في آلياتنا الدفاعية، وجددت ارتباطنا بتاريخنا الطويل.

وأبقتنا من حالة اليأس الشدي التي كنا نمر بها خلال القرون السابقة لاحتكاكنا الحضاري بالغرب. وكان من الطبيعي، في ضوء هذه الأوضاع، أن تكون حنة الصدمة لدينا أقوى، وأن يكون رد فعلنا في حالات كثيرة مختلفا في توازنه.

ولا بد لنا أن نعترف بأن جدلية المواجهة مع الغرب قد أصبحت، منذ هذه الهذبة المبكرة، تكن في جذور أهم التيارات الثقافية التي سادت حياتنا في هذا العصر الذي نطلق عليه إسم "عصر النهضة العربية". ولنا في حاجة لكي ندرك على ذلك، إلى الإشارة إلى تيار التحديث الجارف الذي ساء حياتنا وأثر في مختلف مجالاتها وغير الكثير من معالمها، منذ مطلع القرن التاسع عشر. ولكن هناك حقيقة أخرى أجدر باهتمامنا، وهي أن حركة مقاومة التحديث، والتبشير بالعودة إلى تراث السلف الصالح، كانت بدورها متأثرة إلى حد كبير بتلك المواجهة الجدلية مع الغرب. فلم تكن تلك الحركة التراثية، التي اتخذت أشكالا مسميات متعددة طوال "عصر النهضة العربية"، مجرد تطور ذاتي للفكر التراثي، ولم تنبثق بفضل رغبة هذا الفكر في الانتقال إلى مواقع جديدة، وإنما كانت في جوهرها رد فعل على الخطر الخارجي الزاحف بقوة، والذي يقدم نفسه إلى مجتمعاتنا في صور شديدة الإغراء.

ذلك لأن هذا التيار القوي المشاسك، الذي رفض أن يتخذ من الغرب نموذجا، ودعا إلى تحقيق التقدم من خلال العودة إلى الإسلام في ثقافته الأول، كان يفترض ضمنا وحرد مقياس خارجي للتقدم يهني منافسته أو تجاوزه. بل إن الأصولية المعاصرة، التي نوصفها بأنها أشد مظاهر هذا التيار تطرفا، يمكن أن تُعد بمعنى معين ناتجا من تواتج العصر العلمي والتكنولوجي الحديث. إنها ناتج غير مباشر بطبيعة الحال، ولكن حدثها وتطرفها لا يصبحان مفهومان إلا في إطار وجود نموذج آخر يفرض نفسه بقوة على مجتمعات كبيرة من البشر في صميم مجتمعاتنا، ويهدد قسيم التراثية الأساسية بالخطر.

في هذه المواجهة الحادة، التي هي دفاعية في جوهرها، كان هناك تركيز على معنى واحد للحضارة الغربية هو المعنى التوسعي الاستعماري، وتواري المعنى الآخر إلى الوراء، بل نسبه الكثيرون، وحتى أولئك الذين ظلوا يتذكرون من آن لأخر، كانوا يستخفون به ويدعون بوضعه مجرد أداة أو وسيلة يستعين بها الغرب لتحقيق مطامعه التي لا تشبع. وفي هذا الإطار نستطيع أن نفسر الحسلة على الإستشراق، التي بدأها التراثيون منذ القرن الماضي، ولكنها اكتسبت أبعادا جديدة، أوسع وأكثر تعقدا بكثير، حين انضم إليها عدد من المثقفين العرب المتشبعين بالثقافة الغربية، وعلى رأسهم إدوارد سعيد، وشكلوا مدرسة كاملة تتبارى في مهاجمة الرؤية الغربية للشرق، لا في عهودها السابقة التي كانت تخضع فيها بالفعل لعوامل الاستعلاء والمنصرية والعناء الديني، بل في كافة أشكالها المعاصرة التي تتصور أنها تجاوزت هذه العوامل.

في هذا الهجوم على الاستشراق حدث دمج كامل بين الغرب بوصفه توسعيا مسيطرا، وبين الغرب بوصفه سباقا إلى منهجية متميزة غيرت مجرى المعرفة في العالم أجمع. فالمنهج الحديث التي يستخدمها الغرب في علومه، وضمناها الاستشراق - وفقا لهذا الرأي - محايدة، ولا تستهدف توسيع المعرفة بالمعنى

الموضوعي، وإنما هي أداة لفرض الهيمنة، ومحاولة للفهم من أجل إحكام السيطرة، أي أنها في جوهرها علم لا يستهدف إشباع حب الاستطلاع، وإنما هو أداة في يد نزعة الهيمنة التي لازمت العلم الغربي منذ بداية نشأته الحديثة.

والمشكلة في هذا النوع من النقد أن ينطوي دائما على تناقض ذاتي حاد، فلو طبقنا عليه معيارها الخاص، لكان عليه أن ينقد رؤيته للغرب لنفس الأسباب التي نقد من أجلها رؤية الغرب لنا. ذلك لأن المعرفة، التي يشكلها نقد مثقفينا للاستشراق الغربي، هي بدورها معرفة تستهدف "تسوية الحسابات" مع الثقافة الغربية، ولم تقدم نفسها أصلا إلا في إطار الرغبة في رد الضربة بشئها. ومن جهة أخرى فإن كتاباتنا نحن عن الغرب، حتى خارج إطار موضوع الاستشراق بأسره، تحفل بمظاهر "المعرفة المستحيزة" التي لا تُعرض لذاتها، بل لأهداف انتقامية في المحل الأول. وليس هذا من قبيل الانتقاد لهذه الكتابات، فقد تكون لها -حتى ظروفنا الخاصة- جميع المبررات المفهومة، ولكن المهم في الأمر هو أن نشبه إلى أن المعرفة غير المحايدة يمكن، في ميدان العلوم الإنسانية بالذات، أن تكون قاسما مشتركا بين الجميع، وأن أسبابها متعددة، ولا تنحصر فقط في نزوع الأقوياء إلى السيطرة على الضعفاء، وأن الظاهرة أعقد بكثير مما تصورنا لنا مدرسة "نقد الاستشراق" في الثقافة العربية المعاصرة.

والواقع أنني لم أقصد بهذه الإشارة إلى **حركة نقد الاستشراق**، سوى أن أنبه إلى مظهر واحد من مظاهر الخلط في رؤيتنا للثقافة الغربية بوجه عام. ولهذا الخلط مظاهر أخرى متعددة، انعكس أهمها على الميدان السياسي والاجتماعي. فقد أصبح من الشائع في عالمنا العربي المعاصر أن ننسب أمدح خطايانا إلى الغرب، وخاصة في مرحلته الاستعمارية، التي تبدو في أذهاننا كما لو كانت مرحلة دائمة التأثير، لها بداية ولكن ليست لها نهاية. فالغرب هنا هو المشجب السهل الذي يعلق عليه أخطاء معظمها من صنعنا نحن، وهو أشبه "بالشيطان" الذي يؤكد مرتكب الجريمة أنه لم يكن إلا ضحية لوسوسته، ويبرئ نفسه على هذا الأساس باعتباره منفعلا، لا فاعلا. ومن المعروف فلسفيا أن تلك الحالة التي يتناول فيها الإنسان إحدى قواه المنتزعة من داخله، ويضعها أمامه كما لو كانت قوة خارجية تمارس تأثيرها عليه، هي حالة "اغتراب". ولذا فإن من الممكن أن توصف علاقتنا بالغرب، من هذه الزاوية، بأنها علاقة اغتراب، وذلك حين نجد فيه العنصر الأجنبي، ودليل البراءة الحاسم، من كل ما ترتكبه نحن أنفسنا، وبكامل إرادتنا، من آثام. وإذا كان "الشيطان" الذي يخترعه مرتكب الجريمة من أجل إلقاء تبعة جرمته على قوة خارجة عنه، هو واحد من أبر أمثلة هذا الاغتراب، فلنذكر في هذا الصدد أن خطايانا السياسي المعاصر قد بدأ يستخدم تعبير "الشيطان الأكبر" للدلالة على أكبر قوة معاصرة في الغرب، وقد يكون في ذلك نقل لحالة الاغتراب من ميدان الرمز إلى ميدان الواقع، ومن التلميح إلى التصريح.

لقد ارتكب الغرب طوال جزء لا يستهان به من تاريخه الحديث جريمة كبرى، هي الاستعمار. ولكن الاستعمار مرحلة تاريخية، لا بد أن تنتهي، وبالفعل لم تبق له إلا ذيل قليلة في أساكن متباعدة، ومع ذلك فإن الاستعمار في خطايانا السياسي حقيقة دائمة، والجريمة التي ارتكبتها يستحيل أن تزول. ولو كان

هذا التذكير الدائم "بالخطيئة الأولى" للغرب وسيلة لحفز الهمم من أجل النهوض المستقل لهما الأمر. ولكن الواقع يشهد بأن الإلحاح المستمر على جريمة الاستعمار الغربي إنما يستهدف، في كثير من الأحيان، إخفاء الجرائم التي ترتكبوها بلادنا في حق أنفسنا. وبهذا المعنى يصبح مفهوم الاستعمار، المرتبط في أذهاننا بالغرب، نعمة بالنسبة إلى كثير من أنظمة الحكم القائمة، ولا يدري المرء كيف كانت هذه الأنظمة تستطيع مواجعة شعوبها لو لم يقدم التاريخ إليها تلك الهبة التي لا تقدر بثمن، وأعني بها المرحلة الاستعمارية من تاريخ بلادها.

لقد اغترت، عامدا، بعضا من نماذج التشويه الذي ينتاب فكر الكثيرين في بلادنا حين يعرضون لموضوع الغرب ويقسمون غريسة للخلط بين المفاهيم الشديدة التعقيد لهذه الكلمة ذات المظهر البسيط والمباشر. ولنذكر أنفسنا مرة أخرى بأن لمفهوم الغرب وجها آخر، هو إنتاج المعرفة في أشد صورها تقدما. وهذا معنى لا نملك أن نتجاهله أو نتلاعب به عن طريق الخلط بينه وبين تلك المعاني السلبية التي ارتبطت بالغرب من خلال تجارنا السياسية والإقتصادية والعسكرية المريرة معه. ذلك لأن متابعة المعرفة في أعلى صورها هي أمر يستحيل تجنبه، وليس من مصلحة أي مجتمع أن يستسلم لدعوة التباعد عن مجلسون في "الصف الأول" من مسرح المعرفة **بحجة أن** عاضيتهم، وقدرنا كبيرا من حاضرتهم، كان حائلا بالآفام.

وهكذا يبدو واضحا في ختام هذا التحليل المبرج لمفهوم "الغرب"، أن أكبر المشاكل في علاقتنا بالغرب تتولد عن التعميم السريع والخلط بين المعاني المختلفة للمفهوم الواحد. ولا شك أن التجربة التاريخية القاسية التي مرت بها معظم الشعوب العربية مع الغرب منذ أواسط القرن الماضي حتى أواسط القرن الحاضر، هي التي جعلت مثقفينا يميلون إلى تغليب غرب القهر والاستعمار على غرب الكشف العلمي والاختراع التكنولوجي، بل إنهم يميلون إلى اتخاذ الموقف المضاد للغرب بصورة تكاد تكون آلبة تماما، في كل صراع يكون الغرب طرفا فيه. وإذا كان لمشقفينا العذر حين تعاطف نفر منهم مع النازية خلال الحرب العالمية الثانية لأنها تخوض صراعا شرسا ضد "الغرب" الذي كانت تقوده الإمبراطورية البريطانية الاستعمارية العتيقة في ذلك الحين، فلا أظن أننا نستطيع أن نلتبس علنا مماثلا لدى أولئك الذين تعاطفوا منذ عامين مع أشنع نظام دمري عرفه التاريخ الحديث، لمجرد أن جهاز دعايته صوّره بأنه يخوض معركة حياة أو موت ضد الغرب. ذلك لأن ماضي نصف قرن بين الحداثيين كان كفيلا بأن يحرر الأذهان من الانتقاد لردود الفعل الأكيدة. وبوجهها نحو فهم أعظم لمختلف عناصر الموقف، وهو فهم كان كفيلا بإزالة الطريق أمام العقول كيما تدرك أن الواقع أعقد بكثير من أن يُختزل إلى هذه المواقف المفرطة في التبسيط.



## عن التراث والحداثة والمنهج في الفكر العربي المعاصر مواجهات أولية\*

عبد اللاوي عبد الله

قسم الفلسفة جامعة وهران

«إن الفيلسوف يكتب ضد الكتابة، يكتب لكي يصرف النقص الذي تسببه الكتابة، الفيلسوف يكتب لكي لا يحيد من دائرة الميتافيزيقا التي تتركز حول اللوغوس»

جاك دريدا - هومش الفلسفة

تهدد الكتابة في مسائل الفكر العربي. وفي هذا التحديد بالذات أمراً دونته جملة عقبات ومخوقات، بل حاجساً ميّز الفكر العربي المعاصر في جانبه النظري والفكري. ولا جانباً آخر فيه سوى المسألة التراثية، وما تمثله هذه الأخيرة من أهمية في إرباطها بقضية التفسير والتقدم في الواقع العربي، فهيمنة الخطاب التراثي في ساحة الفعل الثقافي العربي المعاصر: هو تعبير مكثف وإعلاناً للمرغوب العربي: إعادة بناء الذات العربية - المنهكة وجودياً واقتصادياً واجتماعياً وثقافياً وسياسياً - والولوج إلى عهد الحداثة.

فالتراث إذن، هو جوهر المسألة والمنطلق، في البحث عن النموذج الحداثي فإضافة إلى البحث عن هذا النموذج تبرز إشكالية تطرح في صميمها، سؤال البحث عن هذا التراث، الذي ضاع بين القراءات: البحث عنه في مكتوب الفكر العربي المعاصر وهو التراث. وقد تحول إلى نص آخر، أم في تلك المفاهيم والاستراتيجيات التي طبقت عليه. فالبحث في الأول لا ينتج إلا التراث وبالتالي تسقط في حبال القراءة السلفية للتراث، وهذا ما لا يتماشى مع تطلعات المشروع الحداثي، ذلك أن القراءة السلفية للتراث، حسب الجابري: «هي قراءة لا تاريخية وبالتالي فهي لا يمكن أن تنتج سوى نوع واحد من الفهم للتراث: هو الفهم التراثي للتراث، التراث يحترقها، وهي لا تستطيع أن تحتويه لأنها التراث يكرّز نفسه»<sup>(1)</sup>، أم نبحث عنه في لحظة البناء من خلال تلك الإستراتيجيات، وهي في مجملها استراتيجيات شهادة ميلاد غريبة، فنعمد لها إنتاج وتأويل التراث، تظهر مشكلتها حينما ننهي ونهتّم وتفكّك بها تراثنا نعيد إنتاجه بأزمات الفكر العربي وقضاياه وإشكالياتها، وبذلك لا نحوي تراثنا، ولا نستثمره في هذا المغرب العربي السأمول: الحدائنة.

إن التراث كائن مادي من نوع خاص، إنه مجموعة من المفاهيم والدلالات والرموز والإشكالات والعلاقات والأنظمة الفكرية الشّرلة من السّجلات التاريخية والأنظمة العالمية التي يحملها النص؛ هذا النص لم يبق في صورته السادة والدلالية الأولى، بل تغير عن ذاته، عندما طبقت وسائل الاجترار التي يمارسها عليه الفكر العربي المعاصر، هذا الأخير الذي قدّم ولا زال يقدّم مجموعة من القراءات المختلفة لنفس النص؛ إنها وحدة الموضوع، وتعديّة في المنهج واستراتيجيات البحث والتقصي. ذلك أن مشروعية التساؤل عن لماذا اختلف النص عن ذاته، واختلفت تطرح نفسها بالحاح شديد - وهذا ما سوف تحاول الوقوف عليه - ولاتتأني الاجابة إلا في هذا الاختلاف ذاته، في اختلاف منظومات التأويل؛ وتقصّد بها تلك المناهج التي تناولت النص التراثي تحت شعارات عدّة: منها من يرفع شعار: إبراز القيم المعرفية والابستمولوجية الموجودة في التراث كما يتجلى ذلك في مشروع الجابري الموسوم بنقد العقل العربي - بأجزائه الثلاثة، وهو يتناول التراث بأنظمتيه الثلاثة: البنيانية - البرهانية - العرفانية، أي التراث في كليته بوصفه مجالا ونظاما معرفيا أي من منطلق «الإبيستيمي» Epistème كما حدّد فوكو M.F أو كمشروع م. أركون الشامل لنقد العقل الإسلامي، بإنشائه لمجال دراسته وهي: الاسلاميات التطبيقية من منطلق تفكيكي. Déconstructive - للظاهرة القرآنية: (الحدث القرآني أو الحدث - النص) - كما مارسه «جاك دريدا». J. Derrida. وفلسفة الاختلاف للميتافيزيقا الغربية، ومنها من يتخرط بقراءته في الصراع الاجتماعي، أي أنه يوظف التراث توطيئا ايدولوجيا. كمشروع «طيب تيزيني» الذي يصرّح عند البداية بأن اشكالية التراث، «اكتسبت في المرحلة الركعة أهمية خاصة متميزة من حيث بروز علاقاتها الجدلية العميقة بالواقع الاجتماعي الطبقي والقومي والسياسي والعملية والحياة الايدولوجية في هذا

## الواقع (2).

وفي طريق طبيب تيزني، نجد حسين مروة بكثير من الحماسة، التي أغتيلت - في مشروعه الكبير الموسوم: «بالنزعات المادية في الفلسفة العربية - الإسلامية». فمعرفة التراث كما نقصاها في مؤلفه هذا، أو كما يقرها الباحث علنا فيه، أن كل معرفة للتراث تصدر عن موقف إيديولوجي طبقي من الحاضر (3).  
تقريبا، هذه ترسيمة تخطيطية لأهم القراءات والمشاريع، لأن التراث هو قدرها وقدرنا نحن، من أجل البحث عن ذلك المرغوب: التنوير والحداثة في متاهاته، لأنه قدرنا هكذا بصريح هيدجر M. Heidegger، تلخص وجوب قراءة التراث، قراءة تنطلق من هم البحث عن داخل التاريخ ذلك: «أنه مازال الاعتقاد يسود بأن التراث شيء - مضي، وأنه لم يعد من موضوعات الوعي التاريخي، مازلنا نرى أن التراث يوجد وراءنا، في حين أنه يجب، صوبنا لأثنا معرضون إليه ولأنه قدرنا» (4)، ذلك أن: والوعي الراهن الذي يسأل التراث يعني أنه لم يخلق منه كل شيء، فمازال لديه من الأسرار والكلمات مالم يبع به بعد، ولو كان هذا التراث قد أدى كل ما في جعبته لأنتفت الحاجة إلى السؤال (5).

لذلك سوف يكون بحثنا مقتصرًا على تحليل ونقد المناهج المطبقة على التراث بملاحظات ومواجهات أولية، ذلك أن كل مساهمات أصحاب المشاريع الفكرية، وبخلاف مثابعتها تقصت طريق البحث عن التراث وطريقة البحث فيه، هذه الطريق لا تتصع محلها إلا بالبحث عن المنهج في النقد، وفي النقد بالذات، فلكل واحد نموذج الخاص به، ولكن الشارة Cible واحدة، هي: الحداثة. وكل واحد بدأ عملية التعمير للحداثة من (النص/التراث) الذي هو قدرها. هذا (الصنم) العصي التكسير الذي تحرسه المبتدئين واللغة والتاريخ والسياسة مازال عصي الفهم، رغم أن تلك المساهمات وسيلتها - النقد - وعند أن نقدها ينبع من مشروعية السؤال المزدوج الغاية: المعرفة الجديدة للتراث. والبحث عن نموذج للحداثة، وتأسيسها في نسق هذا الفكر حبسها في نظامه، إلا أن هذا (النقد/المنهج) الذي ولفته لم يصل بعد إلى خلعة الحراس، بل لم يشكل داخل هذا النظام سوى وهي فلسفي غير مرغوب فيه، أدى ويؤدي دائما إلى نتائج منطقية - رمزية تمارس فعلها خلق (النقد/المنهج) الذي شكل عائقا إيديولوجيا على مستوى الموضوع المدروس (النص/التراث)، فمن مستوى يقدم هذا (النقد/المنهج) منظومة قيم تمارس على الباحث سلطة وأغرامات، فتوجه مفاهيمه وفرضياته وتنتجه إلى سياقات أخرى هي سياقات «الأخر» ومن مستوى آخر إلى إغتراب (النص/التراث) ذلك أن المنهج المولف يحمل خلفيات تطفو عليها فقاعات التمرکز العقلي للغرب الذي يقدم نموذجا كليانيا Totalitaire للحداثة، وبذلك يكرس التبعية للغرب، فيصبح الغرب بنية مهيمنة Structure Dominante، من ناحيتين: الأولى، الناحية الاقتصادية والتكنولوجية ومن الناحية الأخرى بنية مهيمنة على الجانب المنتج للاقتصاد



والتكنولوجيا، الذي هو العقل - العربي - المنظر للحداثة. فبادمت لكل قراءة موجهات واعية ولا واعية، وفوق هذا وذلك تحول هذه القراءة إلى نص آخر، والنص - كما يصره بول ريكور P. Ricoeur - هو كل خطاب تم تشبثه بواسطة الكتابة<sup>(6)</sup> هذه الأخيرة التي ستحمل بدون شك الجزء غير التفسير من تلك الموجهات، موجهات بمثابة العوائق، التي تعمل على إعاقه الفهم الصحيح والرصين للتراث، رغم أن العائق الإستمولوجي بالنسبة لباشار G. Bachelard يدخل في عملية المعرفة ويشكل في الوقت ذاته إنطلاقة المعرفة بتجاوزه، إلا أن الأمر يختلف هنا مع العائق الذي يقع خلف النص/الكتابة المتولدة من النص التراثي والعائق كما حدده باشار. خصوصاً أن النص التراثي العربي - الإسلامي ذو طبيعة معقدة ومتشابهة يتقاطع فيه الميتافيزيقي بالعقلاني داخل المجال الاجتماعي الاقتصادي الثقافي والسياسي، بحيث تشكل هاته المجالات مظاهر الصراع بين إقنيم الميتافيزيقي والعقلاني ونجدها متموضعة - أي المجالات، في وضعية وسطى بين هذين الإقنيمين، الذي يريد كل واحد منهما جذب وتطويق تلك المجالات ووضعها تحت سلطته.

(انظر الشكل).

لذا فالفكر المكتوب عن التراث، يحمل دائماً مجال الإحتواء هذا، ويكرسه في غالب الأحيان عن طريق تلك الموجهات الواعية واللا واعية التي تتحول في الأخير، إلى صور وهوامات بل إلى سراب يتلشى أمام شينية وعنف الواقع وصلابته الناتجة عن إعتدام الوعي بحالة اللاوعي. ذلك أن دلالة الأزمة وما تعنيه هي:

وأن الفكر المكتوب منه يبدو خاصة في الملحطات الإعتباطية من تطور الأحداث عاجزا عن المشاركة فيما تطرحه هذه الملحطات من تعديلات وتساؤلات، قد تأخذ طابع الإلحاح المأسوي الشامل، وأن هذا العجز عن المشاركة بين النص والحدث المدام يطيح دائما بأهم علاقة بين الفكر والواقع، وهي العلاقة الجدلية التي تتميز بها الحضارات الحية<sup>(7)</sup>.

مفارقة عجيبة، لاتجد الملامحة بين طرفيها، ذلك أن هناك واقع الشرح داخل الخطاب المنظر للحدثاء: بين (النص/ التراث) و(النقد/ المنهج) يزداد هذا الشرح وضوحا واتساعا بين الفضاء العربي، أي الأطر التاريخية والثقافية، وبين سؤال الحدثاء. في مجتمع يعيش صراع الخطابات والبدائل من جهة، ومن جهة أخرى هو نتيجة لهيمنة الغرب كبنية ينهي تحطيمها داخل هذا (الخطاب/ الكتابة) ولا يكون ذلك إلا بالنقد. نعم النقد، سيشرط أن يتمركز هذا النقد في الوسط، أي أن يكون حدا أوسطا بين الاثنين، أي بين نقد المنهج ونقد العقل، وبين نقد الفضاء العربي المقموع بالتراث ونقد الحدثاء، إذ كيف نقيم إنسجاما في عقل العربي، الذي لديه قطب الناقية التاريخية مارال حاصما لسلطان للأعقليات الغيبية والأبوية في حين نجد أن مشاريع الحدثاء العربية تستند إلى قراءات تستمد جهازا المفهومي، وحتى إشكالياتها من سياقات نظرية ما بعد - حديثة<sup>(8)</sup> Post-Moderne ونحن لم نعيش بعد عصر تنوير عربي على أقل تقدير!!

وهذا ما يعترف به ويعلنه أحد المتكلمين العرب المنخرطين في فكر الحدثاء وما بعد الحدثاء كتابة «وترجمة» في قوله: «اعترف بأنه لرمي امضا - أكثر من عشرة أعوام في أوروبا، لكي أفهم أنني أضيع وقتي في الحديث عن ميشيل فوكو وجاك دريدا وجيل ديلوز، ومشاكل الحدثاء وما بعد الحدثاء، ولا أشعر بأي إزعاج إذ أصرح بذلك، على العكس أشعر بسعادة غامرة بعدما اكتشفت موقعي، واستغربت كيف أمضيت كل تلك السنين في البحث عن مشاكل وهمية تخص المجتمع الفرنسي الحالي، ولا تخص مجتمعاتنا العربية. الإسلامية إلا من بعيد البعيد، والواقع أن لذلك أسبابا أو سببا واحدا: هو (مضمر) الحسن التاريخي عندنا وسيطرة البنية الأسطورية والمثالية على عقولنا وتفكيرنا»<sup>(9)</sup>

لهذا الاعتراف مغزى عميق، فحاجة الفكر العربي إلى النقد تفرض ذاتها، ليجد لها طريقا لتحطيم وتثنية الكلمات، وتفكيك الأشياء - من أجل تبديد المبهم وتأسيس خطاب للحدثاء، يخترق البنى الواعية والأواعية للإنسان العربي لأن: والحدثاء، حركة لا يمكن شجبها بكاملها، والإلتصا - إليها بشكل غير مشروط، وإنما محاولة طرقها على هيئة تساؤل<sup>(10)</sup> وتأسيس خطاب للاختلاف لمواجهة السلطة والميتافيزيقا والتاريخ المفهوم ميتافيزيقيا.

وحتى لسراجهة: (الخطاب/الكتابة) في التراث. هذه الكتابة، أضحت هي الأخرى تجلياً إشكالياً، تقدم خطاباً للشباب، نتيجة الوهم السنجي المنطيق في تلك المشاريع الفكرية المنطرة للحدثاء داخل الفضاء العربي المتخلف. فالساحة العربية تحتوي على تضخم نظري هائل نتج من خلال وحول إشكالية التراث/ الحدثاء التي يتدرج تحتها آمال إمتلاك أساس ايدولوجي، وتمثل نظام معرفي وقاعدة فكرية تشكل نظرتنا إلى الطبعة والمجتمع والتاريخ، وتتميز في الوقت نفسه عن طموحاتنا المشروعة من أجل التقدم.

هذه هي تقريباً العناصر العامة التي من أجلها وجدت هذه المشاريع ولكن الذي ينبغي ملاحظته عليها وبصورة عامة، هو أن هذه الكتابات الكثيرة، قدمت مشاريع فوق تاريخية، ترسو بمراكبها على هامش التاريخ ولا تنطلق من الوعي بهذا التاريخ. فعلى - سبيل المثال لا الحصر - تقدم لنا تاريخانية العروبي انطلاقاً معكوسة انطلاقاً من الغرب والذات من عصر الأنوار الأوربي كإطار مرجعي ونموذج لإنتطالكتنا الحضارية لا لشئ.. إلا لإيمان «عبد الله العروبي» بأن «الدور التاريخي الغربي الممتد من عصر النهضة إلى الثورة الصناعية هو المرجع الوحيد للمناهج التي تشيد على ضرورتها السياسات القوية الرامية إلى إخراج البلاد غير الأوربية من أوضاع قروسطرية متروكة، إلى أوضاع صناعية حديثة» (11) فهي تاريخانية غير عابثة بالتاريخ والوعي التاريخي للأمة العربية، ولم ير بأن التاريخ هو الصورة التي ترى فيها الأمة نفسها، وكما ينبغي لها أن تفكر، ومعتقد أساسي في تكوين هذه الصورة.

فهذه المشاريع تتنادى وتصرح من يحررها من مكوناتها ومن يعطيها الحياة والحركة لأجل انتصاب «الفعلة» Action أو من يقلبها على رجليها، فهي تمشي على رأسها من أجل التغيير في بنية العقل والمجتمع العربيين. ولا يتم هذا إلا بتدشين وعي وحس تاريخيين بمشكلاتنا الحقيقية، لا بتدشين «عصر تدوين» جديد كما يشير به الجابري ويدعو له، هذا العصر التدويني المزعوم تفقد فيه أدنى ضمانات الخروج منه، فنحكم فيه فعلاً على أنفسنا بالسجن داخل الموروث، فنصبح حقاً «كائنات تراثية، لا كائنات لها تراث» حسب تعبير المفكر نفسه.

فبالكتابة، ولا محدودة التأويلات المتكاثرة حول التراث، ما زالت تزيده سوى نموساً واغتراباً، فهي تقدم خطاباً ووعياً مقلوباً زائفاً بالواقع العربي. إتنا عبر هذه الكتابة نعيد بها إنتاج مركبة العقل العربي، وإنتاج هامشيتنا أمامه وكذلك إنها نعيد إنتاج نفسها بالذيكر الذي أراده منهج السلطة، أو أرادته سلطة المنهج فعلى حد تعبير المفكر الفرنسي: «ميشيل فوكو»: «أن إنتاج الخطاب في كل مجتمع هو إنتاج مراقب، ومنتقى، ومنظم ومعاد توزيعه من خلال عدد من الاجراءات التي يكون دورها هو الحد من سلطاته ومخاطره، والتحكم في حركته المحتمل واخفا - ماديتة الثقيلة الرهيبة» (12). هذا اذا كان يحمل فعلاً دينامياً موجهاً للتغيير، أما إذا كان استاتيكية فهو ميت قيل أن يولد، فيؤدي وظيفة تفسير التفسير.

إنه تدلّق الإستفهام، وحرقة المسألة والتّوق إلى الحداثة، فمن مشكلية الحداثة إلى مشكلية التّفكير في هذا المفهوم الذي يشير إلى واقع يوتوبي متخيّل ومرموز بل إلى عصاب توهمي يعاني منه «الأنا» في تقابله مع «الأخر» لن يبدأ إلا بالتّقد والتّقد وعده، ولن نغامر بالدّخول إلى حداثة كنا ومازلنا الغائب الأكبر فيها، إلا إذا وصلنا بالمفتاح: إنه لا يمكن للخلخلّة الجنّرية أن تأتي إلا من خارج... هذه الخلخلّة تكمن في العلاقة بين الكلّ وخارجه سواء تعلّق الأمر بالعلاقة اللّغوية أم العلاقات الإقتصاديّة والسّياسيّة... بناءً على ذلك لن يكون الاختيار إلا بين استراتيجيتين:

- 1 - أن نحاول الخروج منه وفق البناء، دون أن نغيّر من موقعنا وذلك بالفحص عما تنطوي عليه اشكاليّتنا مستعملين ضدّ البناء الأدوات والأحجار التي نتوفر عليها داخل البيت، أي داخل اللّغة كذلك.
  - 2 - أن نغيّر من موقعنا، منفصلين عنه بفتة، مقبّمين ترواً في الخارج مؤكّدين الإنفصال والاختلاف.
- إن الكتابة الجديدة ينبغي أن تلعب اللّغتين معاً: وهذا يعني أن نتكلّم عدّة لغات وأن نتجنّ نصوصاً متعدّدة، في ذات الوقت<sup>(13)</sup>. إنه فكر الاختلاف الذي لا يهدّ منه، وعن طريقه نفجر القشرة الصّلبة للاحتجابات، ونشيّد مقبرة للبنىّات الهالكة. عن طريق الإنشاء والبناء للمصطلح والمفهوم Concept وإنتاجه من الموضوع: (النّص/ التّراث) ذاته، وهو ما يطلق عليه بإسطولوجيّة النّص، أي تحليل النّص بالنّص. وهذه إشكالية أخرى يعاني منها الفكر العربي المعاصر. وهذا ما يعرّ عنه فعل الرّفص لهذه الكتابة في التّراث، أزاء وفي سبيل ما لم يكتب بعد.
- وفي الأخير أجد نفسي مشدوداً لمقبرة للمفكر المغربي - سالم عفوت - هذا مضمونها: «إن أحضر وهم ما زال يعاني منه الفكر الفلسفي العربي، هو وهم المشور على موقف فلسفي بديل، لأن فيه تجاهلاً لكون الفلسفة استراتيجيّة، استراتيجيّة أساسها خلخلّة مختلف المفاهيم وتقويض كل الركائز من أجل أمول الاصنام»<sup>(14)</sup>.

## الهوامش والمراجع:

(\*) - عن التّراث والحداثة والنتج في الفكر العربي المعاصر - مواجهات أوليّة - هر جزء من مشروع دراسة مطوّلة بعنوان:

التّراث والكتابة بحث حول اشكالية النّهج وإنتاج المفهوم في الفكر العربي المعاصر.

## التراث وإشكالية النهضة في الخطاب العربي المعاصر

عبد المجيد بوقربة  
باحث جزائري

### مقدمة

يتوزع هذا البحث على ثلاثة أقسام وهي:

القسم الأول: ويشمل النقطتين القائمتين:

1 - تحديد الإطار المرجعي، أي السياق الثقافي الذي أفرز إشكالية النهضة والتراث.

2 - قراءة تكوينية للنظريات والتصورات النهضة التي نتجت عن هذه الإشكالية.

القسم الثاني: قراءة بنوية تهدف إلى الكشف عن السلطات الإستمولوجية التي أطرت هذه النظريات والتصورات النهضة.

القسم الثالث: تفكيك الإطار المرجعي السابق وإعادة بناء إطار مرجعي جديد تؤول فيه إشكالية النهضة والتراث إلى إشكالية التقدم وتحليل الوعي التاريخي على صعيد الفكر العربي المعاصر.



## القسم الأول

ليس من السهل، بل لعله من غير الممكن أيضاً، تحديد تاريخ ظهور مسألة التراث في الخطاب العربي<sup>(1)</sup>. وتلك ظاهرة تتسحب على جميع المسائل التي عرفها مسار الثقافة العربية، خصوصاً عندما يتعلق الأمر بنقل مسألة من معناها اللغوي التداولي إلى معنى إشكالي فكري مغاير له. إن هذا النوع من المسائل النظرية لا يستقر ولا يكتسب هويته الذاتية بوضعه كائناتاً معرفياً إلا بعد مرحلة طويلة من الاستهلاك الفكري يكون فيها ملتبساً بالمعنى السابق في الوقت نفسه الذي يعمل فيه على تضمين معاني جديدة تكون هي الأخرى في طور التدقيق والاستقرار إذن، فسيغدو من قبيل التقريب فقط القول إن هذه المسألة أو تلك قد ولدت بمناسبة كذا، أو إنما كان ظهورها نتيجة هذا الشخص أو ذاك، غير أن عملية التعرف إلى طبيعة الإطار المرجعي، أي السباق الثقافي الذي أنتجها، تصبح ضرورية هنا، فإلى هذا الإطار المرجعي يجب أن نتجه باهتمامنا الآن.

يمكن القول مبدئياً إن نوع التصور الذي حمل رواد الفكر في القرن السابق لمشروع "النهضة" كان سبباً في ظهور مشكلة التراث، إذ بدلا من أن ينطلق هؤلاء الرواد في تشييد علمهم النهضةي من الحاضر ومكوناته الفعلية راحوا يتصورون النهضة إما في القفز على الماضي وذلك به "تخريج الرجل العربي المعصري الذي لا يرجع تاريخه إلى أكثر من خمسمئة سنة"<sup>(2)</sup> من التاريخ الأوروبي، وإما في الاعتبار القائِل به "أن لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها"<sup>(3)</sup>. إذن، فكلا التصورين على الرغم من الاختلاف الظاهر بينهما، كان في حقيقة الأمر يصدر عن المنطق نفسه الذي يعتبر النهضة مشروعاً لماضي سواه من أجل إحيائه أو إلفاته. أما الحاضر ومستجداته فقد ظلَّ يكتسب في غالب الأحيان صورة القياب الكلِّ، وبالتالي كانت نتيجة هذا التصور: استمرار القديم لا في "أحشاء" الجديد بغنيته ويزوّجه، بل استمراره إلى جنبه مضائقه ومكبّله.

لنكتف الآن بالقول إن إشكالية التراث في الخطاب العربي المعاصر قضية لا معنى لها إلا داخل التصور النهضةي الذي يفرض نفسه كإطار مرجعي لهذا الخطاب، ولنتعرف إليه من خلال النصوص التالية:

"التاريخ لا يعيد نفسه، ولو فعل لدار حول نفسه. فلا يكون هناك ارتقاء إلى أعلى أو تقدم إلى الأمام، وإنما تكون هناك حركة دائرية تنتهي إلى حيث ابتدأت، وإنما التاريخ يعيد المشكلات التي تشبه المشكلات القديمة ويقدم لها الحلول التي تشبه أو لا تشبه الحلول القديمة. ولكنها لا تطابقها، إذ هي تجري على مستوى أعلى. أي التاريخ يدور. ولكن في حركة لولبية كلما انتهت من دورة صعد درجة إلى أعلى وقام بدورة أخرى. ونحن في هذه الأيام نعاني مشكلة، بل مشكلات فلسفية، كذلك التي عانتها أوروبا في نهضتها الأولى في ايطاليا ونهضتها الثانية في فرنسا. إننا في أزمة فلسفية من حيث أسلوب الحياة ومن حيث نظام المجتمع الذي يجب أن نعيش فيه. ونحن أيضا في تنازع بقاء مع أمم كبيرة وصغيرة"<sup>(4)</sup>. لقد انطلقت في أيامنا حيوية جديدة في بلادنا تجدد القيم والأوزان في معاني الحياة والاجتماع والرقى. ولكننا لا تزال في اختلاط وارتباك وتردد، لا نعرف هل نأخذ بالقيم القديمة أم بالقيم الجديدة؟ ماهي النهضة، هل هي القيم القديمة؟ إن أسوأ ما أخشاه أن تنتصر على المستعمرين ونطردهم. و أن تنتصر على المستغلين وتخضعهم. ثم نعجز أن نهزم القرون الوسطى في حياتنا ونعود إلى دعوة "عودوا إلي القدماء"<sup>(11)</sup>.

إن قضية "النهضة" التي يدافع عنها الخطاب الليبرالي العربي قضية عربية حقا. فهو يرفض منذ البداية دعوة السلفي الإصلاحية لأنها محكومة في نظره برؤية عيبية للحياة، في حين أن النهضة الصحيحة يجب أن تنطلق من كسر هذا وتؤسس مبادئ ثقافية علمية بدلية عنها. ولكن ماهو البديل "الثقافي العلمي" الذي يقترحه الليبرالي العربي كأساس للنهضة المنشودة؟

من هذه النقطة بالذات ينكشف انقسام الليبرالي وتهافت أطروحاته، فهو يريد "تفريخ الرجل العربي المصري" بالفعل، ولكن ليس بواسطة طرد القدماء كما كان يدعي، بل باستبدالهم بفريق من القدماء الغربيين، بحيث تتحول من هيمنة الشافعي وإبن الرشيد وسيبويه والأصمعي إلى هيمنة ابن وروسو وماركس وداروين. أما إعادة بناء الذات العربية الحاضرة، أما تحقيق إستقلالها التاريخي التام عن كل التماذج، فذلك لم يمه صاحبنا، وبالتالي كانت مراقبته لا تختلف من حيث أساليبها ونوع الهم الذي يوظفها عن باقي مراقبات السلفي والماركسي والتوفيقي، كما سنرى.

لقد كان الخطاب السلفي ولا يزال خطابا من أجل العقل، وينوء به ويدعو إلى الاحتكام إليه، غير أن نظرتة للعقل تجد أطرافها المرجعي في الاشتقاق اللغوي الذي يعتبر العقل مأخوذا من: "عقلت اليعنب"<sup>(6)</sup> أي إذا جمعت قوائمه ومنعته من الحركة كما تستمد وطبقته من كونها "تعقل عن الله" أما بفكر ونظر "أوب" بصيرة ومعرفة. "إنها في الواقع لا تختلف من حيث ناحية مضمونها وطبيعتها عن "العقل الاشعري" الذي عرفه الغزالي تعريفا جامعا، مانعا، عندنا وصفه بأنه "العقل الذي يدل على صدق النبي ثم يعزل

نفسه<sup>(7)</sup>. وأخيرا إنه العقل الذي حدده رائد السلفية الحديثة في: "تحرير الفكر من قيد التقليد، وفهم الدين على طريقة سلف الامة قبل ظهور الخلاف، والرجوع في كسب معارفه إلى منابعها الأولى، واعتباره من ضمن موازين العقل البشري التي وضعها الله لئلا يضل من شططه، وتقتل من غلظه وخطئه... وأنه على هذا الوجه يعد صديقا للعلم، باعشا على البحث في اسرار الكون، داعيا إلى احترام الحقائق الثابتة، مطالبا بالعميل عليها في ادب النفس وإصلاح العمل... (8)".

إن الأدوات المعرفية والمفاهيم النظرية التي يفكر بواسطتها السلفي العربي هي نفسها الأدوات والمفاهيم التي كانت تشكل من قبل العالم المعرفي للمجتمع الإسلامي في العصر الوسيط، لذلك فالسلفي حينما يدعو إلى استعادتها من أجل تأسيس "الصحة" الإسلامية، لا يسأل: هل تنتمي هذه المفاهيم إلى شبكة الآثار التي خلفتها حينما سيرونا الثقافية التاريخية؟ بل يسكت عن ذلك، مبرزا الجانب الآخر من المسألة، وهو أننا نعيش "اليوم في جاهلية كالجاهلية التي عاصرها الإسلام أو أظلم" حتى أن الكثير مما نحسه الآن "ثقافة إسلامية ومراجع إسلامية وفلسفة إسلامية وتفكير إسلامي، هو كذلك من صنع هذه الجاهلية" (9).

لماذا يسكت السلفي عن هذا السؤال؟ لماذا يلمني كل ما في الحاضر بدعوى أنه من صنع الجاهلية؟ يبدو أن الحقيقة "المؤلمة" التي يجتهد الخطاب السلفي في قمعها بمختلف آليات الكبت اللاشعورية متضمنة في تركيبة وعيه النهضوي. فقيام الخلافة الإسلامية لم يكن ممكنا تاريخيا إلا بهزول الآخر المنافس، أقصد الامبراطوريتين الفارسية والرومانية. ولما كان سقوط الآخر يعني شرطا ضروريا في مسلسل التطور الإسلامي، فإن الخطاب السلفي الذي انتدب ذاته لهذه المهمة التاريخية، أي إعادة بعث الإسلام وتسلم قيادة الانسانية<sup>(10)</sup> لا يمكن أن يكون معقولا على الأقل بينه وبين نفسه إلا بإلغاء هذا الشرط، وهل ثمة من سبيل إلى ذلك سوى اعتماد القياس والتشبيه؟ تشبيه الحاضر بالماضي ليجتاز تغييره و"الثورة" عليه.

ذلك هو الدافع الحقيقي لسكوت السلفي عن هذا الشرط التاريخي، ومهما يكن، فإن خطابه يبقى أكثر معقولة في نظرنا من خطاب الليبرالي العربي، لأنه يتكلم من داخل إطار مرجعي حقيقي يستمد الانسجام والقوة، بخلاف صاحبنا الليبرالي المتطفل، الذي لا تاريخ له.

إذا كان السلفي والليبرالي يقرآن النهضة في القفز على الحاضر لا في إعادة صنعه وبنائه، فهل الماركسي العربي كذلك؟ أي هل ينتمي إلى التصور السابق نفسه؟ نستمع إليه، فهو أدري بوصف "بضاعته".

لعل أبرز فلسفية وإيديولوجية - في نظر المشقف الماركسي - شغلت ولا تزال تشغل المفكرين الاشتراكيين منذ منتصف الخمسينيات وإلى اليوم هي كالتالي: "الاشتراكية الضرورية والواجبة للوطن العربي، جزأً وكلاً، أهم الأفكار المتولدة من الاشتراكية العلمية، أم هي الأفكار المتولدة من تغيرات المجتمع العربي؟" (11).

إن الإشكالية التي يصدر عنها الماركسي العربي، كما هو واضح من صيغة السؤال، لا تبعد كثيراً عن إطار التصور النهضوي الذي ينتظم نظيره السلفي والليبرالي، رغم أنه يتهمهما ويصفهما ضمن "البرجوازية الصغيرة" صاحبة "الأيديولوجيا الانتهازية". ذلك أنه هو أيضاً، حينما ينصرف بفكره إلى ضرورة البحث عن "نظرية ثورية عربية قومية" (12)، يقفز فجأة على ما يجب البدء به، أعني الواقع ومتطلباته، لي طرح بدلاً من مشكلة العلاقة بين الاشتراكية "العلمية" والتراث العربي في صيغ انشائية توليفية تفتقد العمق والوحدة المنطقية... وفي قول هذا الأخير ما معقدة بقدر ما أصبحت مشكلة من أبرز مشكلات الفكر المعاصر. ومن هنا أصبح من غير الممكن حلها في المرحلة الحاضرة إلا على أساس أيديولوجي. وإذا كان الفكر البرجوازي العربي يحاول ( ) أن يحل المشكلة وفقاً لمواقفه الأيديولوجية، فقد حان الوقت، إذن، للفكر العربي الثوري أن يقدم الحلول لها وفقاً لإيديولوجيته الثورية (13) ولكن ما هي الكيفية التي يقترحها الفكر الثوري لحل مشكلة التراث؟

يرى الماركسي العربي أن كسفة حل هذه المشكلة لا يمكن أن تكون صحيحة وحقيقية إلا في ضوء المنهج المادي التاريخي الذي يهتم أساساً بإبراز الجوانب المادية المشرقة في تفكير القدماء، وذلك من أجل توظيفها توظيفاً أيديولوجياً يوفر القاعدة الفكرية التي تخدم مصالح الفئات الاجتماعية ذات التوجه الاشتراكي التقدمي. غير أن موضوع الانطلاق من منجزات الحاضر واعتمادها في فهم التراث (14) جعلت المشقف الماركسي يسقط غالباً ضحية النزعة الاطلاقية التي لا تراعي في استنتاجاتها نسبة الفضل، الفكري الذي كان ينتظم التقدماء، بل نحت منه واقعاً "طوبائياً" يعزلها عما افترضته في واقع "النضال اليومي".

لننقش الطرف الآن عن الطابع التوليفي المتناقض الذي يحكم وعي المشقف الماركسي غير الواعي بنفسه، ونصغ إلى تفاصيل أخرى يسردها صاحب الوضعية المنطقية بخصوص أزمنة الروحية. "لم تكن قد أتيت لكاتب هذه الصفحات في معظم أعوامه الماضية فرصة طويلة الأمد تمكنه من مطالعة صحائف تراثنا العربي على مهل، فهو واحد من ألوف المشقفين العرب، الذين فتحت عيونهم على فكر أوروبي - قديم أو حديث - حتى سبقت إلى خواطرم ظنون بأن ذلك هو الفكر الانساني الذي لا فكر

سواء، لأن عيونهم لم تنفتح على غيره لتراه. وليست هذه الحال مع كاتب هذه الصفحات أعواماً بعد أعوام: الفكر الأوروبي دراسته وهو طالب، والفكر الأوروبي تدريسه وهو أستاذ، والفكر الأوروبي مسلاته كلما أراد التسلية في أوقات الفراغ، وكانت أسماء الأعلام والمذاهب في التراث العربي لا تجيشه إلا أصداء مفككة متناثرة، كالأشباح الغامضة يلصقها وهي طافية على أسطر الكاتبيين. ثم أخذته في أعوامه الأخيرة صحوة قلقة، فلقد فوجيء وهو في أنضج سنه، بأن مشكلة المشكلات في حياتنا الثقافية الراهنة، ليست هي: كم أخذنا من ثقافات الغرب وكم ينهني لنا أن نزيد، إذ لو كان الأمر كذلك لهان، فما علينا عندئذ إلا أن نضاعف من سرعة المطابع، ونزيد من عدد المترجمين، فإذا الثقافات الغربية قد رصت على رفوفنا بالآلاف بعد أن كانت ترص بالمئتين، لكن لا، ليست هذه هي المشكلة، وإنما المشكلة على الحقيقة هي: كيف نوائم بين ذلك الفكر الواصل الذي يفسره يفلت منا عصرنا أو نقلت منه، وبين تراثنا الذي يفسره تفلت منا عروقتنا أو نقلت منها؟ إنه لسحال أن يكون الطريق إلى هذه المواجهة هو أن نضع المنقول والأصيل في تجاور، بحيث نشير بأصابعنا إلى رفوفنا فنقول: هذا هو شكسبير قائم إلى جوار أبي العلاء، فكيف إذن يكون الطريق؟ (15).

نعم ذلك هو السؤال الكبير الذي أزعج المثقف الوضعي بعدما أمضى فترة طويلة من عمره يدعو إلى ضرورة تبني "فلسفة علمية" والتخلي عن "خرافة الميتافيزيقيا" طناً منه أن: "لا أمل في حياة فكرية معاصرة إلا إذا بترنا التراث بتراً، وعشنا مع من يعيشون في عصرنا علناً وحضارة ووجهة نظر إلى الإنسان والعالم" (16). والحضارة كما يقول صاحب الوصية المنطقية: "وحدة لا تتجزأ، فإما أن نقبلها من أصحابها - وأصحابها اليوم هم أبناء أوروبا وأمريكا بلا نزاع - وإما أن نرفضها، وليس في الأمر خيار بحيث نتعتي جانباً ونترك جانباً كما دعا إلى ذلك الداعون إلى اعتدال" (17).

إذن، فالأزمة الحقيقية التي تعانيها الثقافة العربية، في نظر "الفيلسوف" الوضعي، ليست هي: كم أخذنا من حضارة الغرب وكم ينهني أن نزيد؟ بل هي: كيف نوائم بين الفكر الأوروبي الواصل إلينا وبين تراثنا القديم بحيث يندمج الاثنان في نظرة واحدة دون أن يكون اندماجهما تجاوراً بين متنافرين، ولكن: "بما يتضافراً تتسج فيه خيوط الموروث مع خيوط العصر نسج اللحمة والسد" (18).

بناء على هذه الرؤية "الجديدة" التي تستقرى متطلبات التغيير في الثقافة العربية يحاول "فيلسوفنا" أن يجد مخرجاً لوضعتنا الفكرية الراهنة، فيلجأ إلى تراث الفلسفة البرغماتية، يستلهمه الحل ثم يكون جوابه هو أن: "نأخذ من تراث الأكاديميين ما نستطيع تطبيقه اليوم تطبيقاً عملياً، فيضاف إلى الطرائق الجديدة المستحدثة... فإذا كان عند أسلافنا طريقة تفيدنا في معاشنا الراهن، أخذناها وكان ذلك هو الجانب الذي

نحبيه من التراث، وأما ما لا ينفخ نفعا عمليا تطبيقيا فهو الذي نتركه غير آسفين<sup>(19)</sup>.

إن رؤية المثقف الوضعي، كما يظهر هنا، محكومة على طول الخط بمبادئ الوضعية المنطقية وعطوفة تعاملها مع موضوعاتها، حتى أنه لما تساءل عن الكيفية التي يطبق بها ذلك المبدأ، لم يجد أمامه إلا أسلوب الفلاسفة الوضعيين الذي يقضي بالفصل بين شكل القضية ومحتواها تماما كما يفصل في الرياضيات بين قالب المعادلة ومكوناتها، وفي المنطق بين طورة القضية ومحتواها، فكان جوابه هذه المرة هو: أن نأخذ عن الأقدمين وجهات النظر بعد تجريدها من مشكلاتهم الخاصة التي جعلوها موضوع البحث، وذلك لأنه بعيد جدا - لتناول الزمن بيننا وبينهم - أن تكون مشكلات حياتنا اليوم هي نفسها مشكلاتهم، وإذا لم يعد يجدي أن أحصر بحثي في مشكلاتهم التي طرأت موضوعاتها طبيا، ولكن الذي قد يعود علينا بالنفع العظيم، من حيث الحفاظ على كيان لنا عربي الخصائص، هو أن ننظر إلى الأسور بمثل ما نظروا، أو قل بمباراة حيث الحفاظ على كيان لنا عربي الخصائص، هو أن ننظر إلى الأمور بمثل ما نظروا، أو قل بمباراة أخرى، أن نحكم في حلول مشكلاتنا إلى المعايير نفسها التي كانوا قد احتكموا هم إليها<sup>(20)</sup>.

هكذا ينتهي التطواف بصاحب الوضعية المنطقية في أروقة التراث القديم إلى تبني فلسفة توفيقية هجينة، فلسفة تبشر بمصطنع فني كانت من قبل "هراقة" وفروج لبصاعة كلاسية كانت ترى فيها مادة للتسليم في أوقات الفراغ<sup>(21)</sup> فهل نستنتج هنا أن الفكر العربي المعاصر قد بلغ مع المثقف الوضعي التوفيقية مرحلة يمكن تسميتها بـ "عق الزجاجة"، أم نؤجل الحكم إلى حين الاستماع إلى مرافعات أخرى؟

"التراث والتجديد معبران عن موقف طبيعي للغاية، فالماضي والحاضر كلاهما معاشان في الشعور، ووصف الشعور هو في نفس الوقت وصف للمخزون النفسي المتراكم من الموروث في تفاعله مع الواقع الحاضر، اسقاطا من الماضي أو رؤية للحاضر. فتحليل التراث هو في نفس الوقت تحليل لعقليتنا المعاصرة وبيان أسباب معرقاتها، وتحليل عقليتنا المعاصرة هو في نفس الوقت تحليل للتراث لما كان التراث القديم مكونا رئيسيا في عقليتنا المعاصرة، ومن ثم يسهل علينا رؤية الحاضر في الماضي. فالتراث والتجديد يؤسسان معا علما جديدا هو وصف للحاضر وكأنه ماض يتحرك؛ ووصف للماضي على أنه حاضر معاش، خاصة في بيئة كذلك التي نعيشها حيث الحضارة فيها مازالت قيمة، وحيث الموروث ما زال متقبلا. فالحديث عن القديم يمكن من رؤية العصر فيه، وكلما أوغل الباحث في القديم وفك زموره، وحلّ طلاسمه، أمكن رؤية العصر، والقضاء على المعرقات في القديم إلى الأبد. وإبراز مواطن القوة والأصالة لتأسيس نهضتنا المعاصرة<sup>(22)</sup>.

إن الذي يستمع إلى هذه العبارات يظن للوهلة الأولى ظنا قويا أننا هنا إزاء خطاب جديد للمقل السلفي عن نفسه، وبالتالي أمام بداية جديدة لتأسيس وعي نهضوي في الخطاب العربي المعاصر. غير أن الحقيقة ليست كذلك فسرعان ما يكشف المستمع أن القضية لا تتعلق بتحليل القديم وتقدم قصد توطيفه في بناه الحاضر، بل القضية في عمقها لدى السلفي البساري تزول إلى نوع من الاختيار العفوي بين عدد من الحلول "البدائل" ينطوي عليها التراث العربي. فالتجسيم مثلا: "وهو الاختيار القديم المفروض قد يشير الأذهان حاليا في الرّبط بين الله وسنائه، بين التوحيد وفلسطين والفصل القديم بين الخالق والمخلوق كان وقعا عن الخالق ضدّ ثقافات المخلوق القديمة. ولكن الحال قد تغيّر الآن، وأصبحت مأساتنا هي مكاننا القديمة، الفصل بين الخالق والمخلوق، ومطلنا هو ما ها جنناه قديما، الرّبط بين الله والعالم: لقد ساد الاختيار الأشعري أكثر من عشرة قرون، وقد تكون هذه السيادة إحدى معوقات العصر لأنها تعطي الأولوية لله في الفعل وفي العلم وفي الحكم وفي التقويم، في حين أن وجدانا المعاصر يعاني من ضياع أخذ زمام المبادرة منه باسم الله مرة، وباسم السلطان مرة أخرى. ومن ثم، فالاختيار البديل، الاختيار الاعترافي، الذي لم يسد لسوء الحظ إلا قرنا أو قرنين من الزمان، بلغت الحضارة الإسلامية فيهما الذروة، هذا الاختيار قد يكون أكثر تعبيرا عن حاجات العصر، وأكثر تلبية لمطالبه. ما رفضناه قديما قد نقبله حديثا، وما قبلناه قديما قد نرفضه حديثا، فكل الاحتمالات أمامنا متساوية، كما كان الحال عند القدماء فقبلوا منها ما عبّر عن حاجات عصرهم، وخطأنا نحن أننا تأخذ الاختيار نفسه بالرغم من تشبّه حاجات العصر. فقد رفض المذهب الطبيعي قديما لأنه كان خطرا على التوحيد وقواعيده، ولكنه قد يقبل حاليا لأن فيه عود الإنسان إلى الطبيعة منظرًا إياها، وفعلا فيها، ومكتشفًا قوانينها بدلًا من مصم نفسه عنها، وإسقاطها من حسابه بالتركيز على التوحيد القديم. مهمة "التراث والتجديد"، إذن، هي إعادة كل الاحتمالات القديمة بل ووضع احتمالات جديدة، واختيار أنسبها لحاجات العصر، إذ لا يوجد مقياس صواب وخطأ نظري للحكم عليه، بل لا يوجد إلا مقياس عملي. فالاختيار المتبع الفعّال المجدّب لمطالب العصر هو الاختيار المطلوب". (23)

هل نحتاج هذه المرة أيضا إلى التأكيد على الطابع الانتقائي والبرغماتي الملازم للخطاب العربي الذي لا يستطيع أن يخطط للنهضة إلا عبر "البدائل" التي يستعبرها من هذا الطرف أو ذاك دون أن يعمل على تبينها وتحسينها، حتى لا تتحول لديه إلى موضوع قياس؟ لنكتف بهذا القدر، فعند التناقض والتهاافت في "المقل العربي" لا تقف عند هذا الحد، إنما تطال اتجاهات أكثر "عصرية" كما "ما نعتقد".

تحتل قضية "المقلية" موقع الصدارة في إشكالية المثقف التوفيقية، الذي يعتبر أن نقطة الضعف الخطيرة في مشروع النهضة العربية الحديثة، ترجع إلى غياب "نقد العقل" في الخطاب النهضوي، إذ لم يدرك رواد النهضة العربية، في نظره، أن "صلاح النقد" يجب أن يسبقه أو يرافقه على الأقل "نقد السلاح"

لذلك راحوا بتصوير النهضة ويخطون لها "إما يقول "أعدت للماضي"، حسب تعبير غرامشي، وإما بمفاهيم انتخبها "حاضر" غير حاضرم. حاضرم كان قد أصبح هو الآخر في مواطنه ماضيا ثم تجاوزه" (24). وبناء عليه فإن أي مشروع أو محاولة تستهدف النهوض بالواقع العربي من بذرة التخلف لن تكون هي نفسها في المستوى المطلوب أو ذات مفعول حقيقي، ما لم تع أن البداية الأساسية هي تلك الشبكة من الآثار التي خلقتها فينا سيورتنا الشقاقية الطويلة منذ انشقاق "العقل العربي" في "عصر التدرين"، عصر البناء الشامل للثقافة العربية.

نعم، لقد كان هذا المتعلق في حد ذاته خطوة إيجابية نحو تشييد العلم النهضوي؛ وبالرغم من أننا هنا لا نختلف مع المثقف التوفيق في حول أهمية "نقد الذات" لتشبيد البداية الفعلية للنهضة العربية، غير أن نوع البداية التي اختارها المؤلف كنقطة انطلاق لهذه النهضة تبقى في نظرنا مفتوحة للنقاش، إذ لماذا يجعل عملية تحديث العقل العربي وتجديده متوقفة فقط على الانتظام في تراث المدونة الأدبية دون غيره؟

الان ابن حزم وابن رشد والشاطبي وابن خلدون كانوا هم الممثل الوحيد لنزعة العقل والتجديد في تراثنا، كما يقول (25).

كلا، إن مؤلفنا يدرك تماما أن هؤلاء الأعلام ليسوا نضاج أنفسهم، يقدم ما هم نضاج الماضي، كل الماضي، ولكن "عمود" الانتقائية التجريبية مؤتت عليه، أن المسألة ليست هي: أن نأخذ ما نشاء ونترك ما نشاء، بل المسألة هي: كيف نتعامل مع التراث في كليته، تعاملنا نلدها، يعيد إليه تاريخه ويعلق له انتصاه ونسجه؟.

إذن، وبعد التعرف إلى طبيعة الإطار الرجعي الذي أفرز إشكالية النهضة والتراث في الخطاب العربي المعاصر، ما الذي يمكننا الآن أن نضيفه كخلاصة عامة إلى هذا القسم؟.

إنه لغني عن البيان، القول إن إشكالية الأصالة والمعاصرة ما كان لها أن تشغل كل ذلك الحيز الهام من تاريخنا الفكري، لو أن رواد النهضة انطلقوا مما كان ينبغي البدء به، أعني إعادة تأسيس التاريخ على صعيد الوعي بصورة تحقق للذات العربية استقلالها التاريخي، وتعمل في الوقت نفسه على ترتيب العلاقة بينها وبين تراثها، بحيث لا يصبح هذا الأخير طرفا ضاغطا يزاحم الحاضر في عقر داره ويسلبه صيرورته، أما وأنهم لم يفعلوا، فقد كان من المنتظر أن يؤدي بهم تصورهم إلى خيار خاطئ. بين ماض دون مستقبل، وبين مستقبل دون ماض، فكانت النتيجة تعطل مشروع "النهضة العربية"، واجترار الفكر النهضوي للتضاهي نفسها دون تحقيق أدنى تقدم.



## القسم الثاني

كانت هذه الفقرة، كما رأينا، هي الخلاصة العامة التي ختسنا بها تحليلنا للتصور النهضوي الذي يفرض نفسه إطاراً مرجعياً للخطاب العربي المعاصر. وبالرغم من تأكيدها على أهميته كعامل رئيسي في تأطير إشكالية النهضة والثرات داخل الاتجاهات والتيارات التقليدية التي تتقاسم الفكر العربي الحديث، إلا أننا لم نشر بعد إلى طبيعته الاستمولوجية، أي ما يجعل منه شرطاً أساسياً لفقد من دونه تلك الشبكة من العلاقات التي يقيسها المثقف العربي بين مختلف الأطراف المتصارعة داخل وعيه، معقوليتها، أعني فعاليتها كمحددات لا يمكن تبريرها إلا بواسطة الآخر الذي تستمد منه أفعاليتها.

لنستعين بهادي. ذي بد. بهذه المحددات للكشف عن الطبيعة البنوية للتصور النهضوي، وذلك قبل استخلاص النتائج الختامية.

لقد ارتبط وعي النهضة لدى المجتمع العربي الحديث تاريخياً بسردجين حضاريين هما: النموذج الأوربي الذي كان تحديته له عسكرياً وعلمياً المعمار الذي أيقظ وعيه بهذه النهضة، والنموذج العربي الإسلامي الذي كان ولا يزال يشكل، بالنسبة إليه، السد الوحيد الذي لا بد منه لعملية تأكيد الذات أمام هذا التحدي الحضاري الأجنبي. ولما كان النموذج الغربي يحل في آن واحد الحرية والتمتع، المبادئ، الليبرالية والتدخل الاستعماري. والنموذج الإسلامي يقدم نفسه أيضاً عبر سلسلة من التخلف والاحتياط الفاضلي، فقد كان لا بد من أن يأتي اختيار أحد النموذجين كنقطة انطلاق للنهضة العربية مصحوباً بنوع من التوتر النفسي شبيهه بذلك الذي يسميه بلوير<sup>(26)</sup> . Bleuler . التجاذب الوجداني (Ambivalence) حيث تمتزج في ذات الفرد مشاعر الحب والكراهية إزاء الموضوع نفسه. ومن

هنا، كما يؤكد أحد الباحثين<sup>(27)</sup> ، تلك البطانة الوجدانية التي تلف الخطاب النهضوي العربي، إذ تجعل منه بالرغم من الأهداف التي غاها أو ألح في تبنيها، خطاباً متوتراً يتميز بما يتميز به كل خطاب تقوده العاطفة والانفعال، أعني الحذف والتهميش تارة والإظهار والتضخيم تارة أخرى إن تبني النموذج الأوربي كان يقتضي من المثقف الليبرالي السكوت عن الجانب الاستعماري فيه، غير أن هذا السكوت لم يكن ممكناً نظراً لأن الاستعمار جزء موضوعي من تطور البرجوازية الغربية، كما أن تبني النموذج الإسلامي من طرف المثقف السلفي قد تطلب منه هو أيضاً السكوت عن قرون طويلة من الإحتياط والتخلف، في حين تشكل هذه القرون ميراثاً أساسياً في تركيبة وعيه النهضوي، الأمر الذي يعني أن هذا السكوت غير ممكن كذلك، وبالتالي فلا بد من حضورها بكيفية أو بأخرى داخل الإطار نفسه الذي يشده إليه.

نعم، كان يمكن لنوع من الحيل النفسية أن تتجفع في إخفاء الجانب المسكوت عنه عند هذا الطرف أو

ذاك، لو أن المثقف العربي قد اكتفى بما اختاره من أحد النموذجين، ولم يدخل في سجال مع النموذج الآخر قوامه فضح المسكوت عنه، أما وأنه لم يستطع الاختيار إلا في ظل مواجهة يخوضها ضد الآخر، فقد ألقي تأثير الرقابة اللاشعورية، وبالتالي فتح المجال واسعاً أمام عودة الصكيوت *retour du réfoulé* (28) الأمر الذي انعكس على سلوكه الفكري بخصوص اشكالية "النهضة"، فأصبح خطابه غير مؤسس التأسيس الكافي يعبر في الأعم الأغلب عن تطلعات ذاتية وليس عن حقائق موضوعية عما يجد المثقف في نفسه من انفعالات آزاء الأحداث وليس عن منطق هذه الأحداث.

هذا عن النموذجين الحضاريين اللذين يحددان وعي النهضة في المجتمع العربي، أما عن المحدد الثالث، فيمكننا أن نمثل له بالعلاقة العكسية التي تربط الوعي النهضة بالواقع الاجتماعي، إذ أنه كلما اشتدت وطأة الحاضر على نفوس المثقفين العرب ازداد أطراف تضخم حلمهم النهضة بسرعة مذهلة تتجاوز كل الامكانيات الفعلية التي يزر بها تاريخهم، بحيث لا تصبح النهضة مجرد استجابة طبيعية لمشاكل يفرزها الواقع الحياتي، كما هو حال المجتمعات الأخرى، إنما تنحول لديهم بفعل الاستجابة المغلوقة لهذا الوعي إلى أولية من أوليات الهروب عن طريق الانغلاق في التصودح الذي يتسككون به، لا فرق في ذلك بين من يأخذ بالنموذج الأوروبي وبين من يأخذ بالنموذج الإسلامي، أو بين من يؤلف بين أحسن ما في النموذجين.

ثلاثة عناصر، إذن، تعمل على تحديد الوعي النهضوي العربي وتأطيره، النموذج الغربي والنموذج الإسلامي والواقع الاجتماعي، والمهم عندنا ليس هذه النماذج بحد ذاتها، بل العلاقة التي تقوم بينها على صعيد هذا الوعي المبشر بالنهضة، العلاقة التي تؤسس خطابه فتوجهه هذه الوجهة أو تلك.

لنكتف في البداية بظاهرة تضخم الطموح النهضوي، ولنحاول أن نرى كيف تتطابق عكسياً مع واقع التخلف والانحطاط الذي يعيشه المثقف العربي.

كتب أحد المفكرين في نهاية الستينيات من القرن العشرين قائلاً: "وكنّا نحن رواد العصر الأول (يقصد عصر الاكتشاف الجغرافي) إذ كانت مواطننا العربية منذ خمسة آلاف عام المواطن الأولى للحضارة الإنسانية، وكانت أراضيها القواعد الأولى للإنسان المنطلق لارتداد المحيطات والقارات، وقدمت حضارتنا الأصول الأولى لمعظم رواد العصر الثاني، بل إن أساطيرنا وأدياننا وفلسفاتنا هي التي قدمت الصور والرؤى الأولى للإنسان الكوني فالأرض لم تكن أبداً حداً لفكرنا أو خيالنا أو اعتقادنا، بل كانت دائماً منطلقنا للتطلع لما وراء الأرض وما وراء الطبيعة وما وراء العالم، وظلّ الإنسان الكوني ضالّتنا المنشودة، وظلّ هو في نظرنا الكون الأكبر وكلّ ما حوله الكون الأصغر. وما هم مهندسو رحلة أبوللو-11 بقروّن لنا بهذه الأسبقة، ويعترفون بأن مفامرة مركبتهم الناجحة هي تنويع أربعة آلاف عام من الجهد الإنساني في سبيل

التعرف إلى الكون وفي سبيل اكتشاف القمر. ولكننا مع ذلك، نجد أنفسنا اليوم متفرجين لا مشاركين في عملية اكتشاف الكونين الأكبر والأصغر. ونجد الذين اقتبسوا منا رؤانا ومعارفنا وعلومنا أصبحوا هم الذين يضعون هذه الرؤى والمعارف والعلوم موضع التطبيق، وأصبح لهم في كل لحظة اكتشاف علمي جديد أو اختراع تكنولوجي جديد قد تكون له شجرة نسب تعود به إلى جذوره الأولى في شرقنا الأدنى القديم وفي مواطننا العربية الوسطية، ولكننا ما نزال نحن مع هذه الجذور العريقة للشجرة في باطن الأرض، بينما بلغت فروعها المخضرة مع سوانا كواكب الفضاء السيارق. ونحن على يقين أنه ما دُم لنا أصل الشجرة، فلا بد لنا أن نبليغ فروعها المتسامية في الفضاء. وكما صنعنا الحضارة بالأمس، فسنعود لصنعها في الغد، وكما قدّمنا العلم بالأمس فسنعود لتقديمه في الغد (29).

إن من يرجع إلى الفترة التي كتب فيها هذا النص تسهل عليه رؤية الدوافع التي كانت وراء هذه الاستنتاجات الاطلاقية. ورغم كل ذلك، فلسنا هنا بصدد مناقشة محتققات المؤلف. إن ما يهمنا هو ما سجلناه سلفاً بخصوص ظاهرة التضخم في الطموح النهضوي. ذلك أن القول بقيام حضارة عربية جديدة في مستوى الحضارة الأوروبية نفسه انطلاقاً: "من أن ما تم في الأمس يمكن صنعه اليوم"، فهو في الحقيقة قول مجاف للعلم والمنطق، بل أكثر من ذلك، يتكشف عن مغالطة وسجاجة في فهم التاريخ، فحركة التطور اللا متكافئ في التاريخ البشري لا تسير دوماً في المستوى نفسه من التطور، إنما تسير عبر أشكال من القطع والاستمرارية تختلف باختلاف الظروف الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، وهي كما يبدو لا تماثل حتى لدى المجتمعات الواحدة، فكيف تتماثل بين مجتمعين وفترتين تاريخيتين متباعدتين؟

إن النتيجة التي تترتب على هذا النوع من التفكير هي: إن المثقفين العرب حين "يخططون" للنهضة لا يخططون لها كبديل عن الحاضر الذي يعيشون فيه، بل يهدفون إلى تشييد من الحاضر وفي ضوء مكوناته وحاجاته، مما يجعل صورة البديل تفتني في أذهانهم بممارسة النهضة، بل إنما يخططون لها من خلال نماذج جاهزة، نماذج أخلت في الاعتماد عنهم باستمرار: النموذج الإسلامي الذي يتوغل في الماضي بصورة تجعل التفكير فيه يفقد أسبابه الموضوعية، والنموذج الأوروبي الذي يزداد مع الزمن بعداً في المستقبل بصورة تجعل أيضاً احتمالات اللحاق به تنعدم أمام اطراد التطور المتكافئ.

هذا عن المثقف الليبرالي، أما إذا انتقلنا إلى ممثلي التجاه الأصولي والاتجاه القومي، فإن وتيرة الطموح في المشروع النهضوي ستضعف بصورة تلقى عامل الزمان والمكان، وتجعل علاقتهم بالنموذج المرجعي تتحول إلى الحلول محله والنوبان فيه، بل أن يعملوا على إغثاته واستلهامه.

يقول أحد أقطاب الأصولية المعاصرة بعد أن ألح على ضرورة التخلي عن كل الحلول "المستوردة" مايلي: "إن المستقرى للصراع الدائر في العالم، والأزمة الروحية والنفسية التي يمر بها، والتخبط

الاجتماعي الذي يزرع تحته، والتحلل الخلقي الذي يشكو منه عقلاؤه يهتدي إلى أن الاتجاه الذي لا بد أن يسود العالم هو الاسلام. فقد أفلس الغرب في قيادته، وعجز عن حمل الأمانة. والعالم اليوم في حاجة إلى رسالة جديدة، تحمل حضارة جديدة، حضارة عالمية انسانية، أخلاقية ريانية، لا شرقية ولا غربية، حضارة تجمع بين الإيمان والعلم، وتمزج بين السادة والروح، وتوفق بين حرية الفرد ومصصلحة المجتمع وليس في الغرب من يحمل هذه الرسالة، ويؤدي للعالم هذه الأمانة، لا في المعسكر الرأسمالي، ولا في المعسكر الاشتراكي، وكلاهما فرع لشجرة واحدة، هي الشجرة الملعونة في القرآن وفي كل كتب السما: فجرا "المادية" الخبيثة. إنما صاحب هذه الحضارة المنشودة، وهي الرسالة الموعودة هي الإسلام... الإسلام الذي أنشأ من قبل خبر أمة اخرجت للناس، وصنع أمثل حضارة عرفها التاريخ (30).

ويصبر كاتب قومي كذلك عن الظاهرة نفسها من منظور يجمع بين النموذج العربي الإسلامي (يوصفه نموذجاً عربياً بالأساس) والنموذج الأوروبي قائلا: "لن ينبعث ابداع العرب إلا من خلال انبعاث ابداع العالم ثانية على صورة مشروعه الثقافي الرحاسي. ذلك ما يقوله خطاب حضارته المنصرمة إذ لم يخرج العرب من جاهليتهم إلا وهم يخرجون العالم حولهم من جاهليته" ثم يضيف "تبغى محاولة أن ينتزع العربي عقلانية الحضارة الأوروبية الموشكة على الانحلال" (31).

لا يكاد يختلف "منطق" المثقف الماركسي العربي عن منطق نظيره الأصيلي والقومي، إذ لا فرق بينهم إلا في نوع الإطار السرحي الذي يمسك كل منهم داخله. أما ميكانيزم التفكير وثوابته فواحدة، ذلك أن المثقف الماركسي حينما يتكلم على الاشتراكية لا يرى فيها محاولة لتقليص الفارق الحضاري قصد اللحاق بركب الأمم المتطورة فحسب، بل يربط بينها وبين "قيادة" الانسانية بالكيفية نفسها التي تحدث بها ربيعة السلفي، إذ يكتب هو أيضا ليقول: "إن أهم ما ميز الاشتراكية كنظام جديد يحرر المجتمع من الاستغلال والعبودية ومن التناقض التناحري بين الطبقات لمصلحة تطور أكثر إنسانا واتساقا للمجتمع، وأكثر توفيراً للخيرات المادية، وأكثر تلبية لحاجات الانسان فيه، هو أنه . أي المجتمع الاشتراكي . قد حمل معه الطموح التاريخي العريق عند الانسان لتحرره من كل القيود التي شكلت في المجتمعات الطبقة عوائق أمام تطور طاقاته الابداعية، وتحقيق حلمه بالسعادة، وتوفير الشروط التي تؤمن له ازدهار شخصيته كغرد له مميزات وخصائصه ونزعاته وطبائعه وتفاصيل تكوينه النفسي وأسلوبه الخاص في التعبير عن ذاته، وكجزء من المجتمع، متدمج فيه وتفاعل ومساهم في تطويره، من موقعه المتميز كغرد حر في مجتمع حر. من هنا إصرار الماركسية الدائم على أن الإنسان هو أئمن وأسال في العالم، وأن كل أمر يجري في المجتمع والطبيعة ينبغي أن يتم في خدمته ولتأمين السعادة له. إلا أن الإنسان الذي يتمحور حوله كل الصراع، وكل الهرايع التي حملتها الأديان والعقائد منذ فجر التاريخ، وكل ما تحمله الاشتراكية من احلام

ومطامح، إننا نتحقق إنسانيته، من حيث هو كائن اجتماعي، بالجمع بين فرديته التي ينبغي أن تأخذ كل مداها من التحرر، وما ينبغي أن ينسجه من علاقات اجتماعية، بعضها تنظم القوانين السائدة في المجتمع، وبعضها الآخر تتحكم فيه قوانين خاصة دائمة التغير والتنوع (32).

هل نحتاج بعد كل ما تقدم إلى التأكيد على الطابع الأساسي اللاعقلاني الذي يلف إشكالية " النهضة " في الوعي العربي ؟ النهضة التي تقوم على مجرد الإحساس بالفارق، الفارق الذي يفصل بين واقع التغلف الذي يعيشه المثقون العرب، وواقع التطور الذي يقدمه لهم أحد النموذجين الحضاريين: النموذج الإسلامي في الماضي، والنموذج الأوروبي في الحاضر، مما يجعل الخطاب النهضوي العربي خطاب مقارنة ومقايسة، بدل أن يكون خطاب نقد وتحليل، تحليل " الواقع العربي " قصد بناء نموذج حضاري يرتبط فيه اهتمام التفكير بالنهضة بنهايتها، أعني بمنطلقاتها وراثتها.

بعد تحركنا إلى ظاهرة التضخم في الطموح النهضوي، تنتقل الآن إلى المحددين الآخرين، النموذج الإسلامي والنموذج الأوروبي، لنرى كيف يوظفان وعي النهضة لدى مثلي التيارات التقليدية في الخطاب العربي المعاصر. لنبتدىء بالنموذج الإسلامي فهو الأسبق تاريخياً.

عندما يقرّر رائد السلفية الحديثة في الجزائر أن العرب والمسلمين عامة لن ينهضوا إلا بمثل ما نهض به أجدادهم بالأسس (32) قائلاً: "إن النهضة - في حقيقة معناها - تجديد وإصلاح، ولا يكون التجديد إلا لشيء تقادم، ولا يكون الإصلاح إلا لشيء فسد، فالتجديد والإصلاح وصفان عارضان والشيء في ذاته هو هو" (33)، إننا نميز في الحقيقة عن تمسكه بمنظومة مغلقة من التصورات في تلك التي يمد بها

النموذج الثنائي الإسلامي في الماضي. لقد فكّر داعي الأصولية، إذن، في نهضة المسلمين ضمن مفاهيم الحقل الأيديولوجي القديم ودخل إشكاليته. هكذا نجد يعتبر العرب الأتباع الذين كانوا بالأسس مجرد قبائل متقاتلة تقاتل إبادة في سبيل الحد الأدنى للبقاء الذي يشبه اللائحة، ينقلون بسرّ هذه العقيدة المباركة إلى أمة واحدة ذات دولة قوية دانت لها امبراطوريات العالم القديم. نعم إن الوهن الذي دبّ في شرايين الدولة الإسلامية هو في نظر شيخنا أمر طارئ، بسبب جرائم التفرق في الدين (34)، والضبط بعد: "هراث الغلال"، لذلك فاستعادة المسلمين لنهضتهم لن تكون إلا بالعودة إلى مرحلة ما قبل "ظهور الغلال" التي تعني في المنظور السلفي - بل في التاريخ العربي - مرحلة ما قبل ظهور التفكير الفلسفي الذي أرسى وكرائزه متكلمو المعتزلة والفلاسفة والعلماء.

إن السؤال الذي يترتب على أعقاب هذا الطرح هو: ما الذي يجعل أطروحة الأصولي معقولة، ما الذي يبررها في نظر صاحبها؟

لقد سبق أن تعرضنا عندما كنا بصدد قراءة الخطاب السلفي<sup>(34)</sup> للحقيقة الشاوية في تركيبه هذا الخطاب، حيث بينّا أن أهم العناصر التي ميّزت ولا تزال تميّز بنية الخطاب السلفي منذ انبثاق النهضة العربية في أوائل القرن السّابق تتمثل في سكوته المستمر عن أحد الجوانب الموضوعية في نهضة الماضي، وهي أن العرب ما كان بإمكانهم أن يؤسّسوا نهضتهم الإسلامية إلا في ظلّ غياب الآخر السّياس، أقصد الامبراطوريتين الفارسية والرومانية. وسواء اعتبرنا أن سقوط هاتين الامبراطوريتين كان سبب الفتح العربي الإسلامي، أم تهيّنا الرأي القائل إن سقوطهما هو نتيجة التأثير الذي مارسته عليهما الحروب الطويلة الدائرة بينهما منذ زمن بعيد، فإننا في الواقع صرّحنا بذلك أو لم نصرّح نصدّر عن قناعة لاشعورية معاكسة هي أن نهضة العرب اليوم لا يمكنها أن تتأسس ثانية إلا إذا سقط الآخر السّياس لها، أي أوروبا، الأمر الذي ينسّق الأطروحة التي يدافع عنها الخطاب من أساسها ويضع جانب اللامعقول فيها.

نعم، لقد كان سكوت الخطاب السلفي عن غياب الآخر في نهضة العرب بالأس نظيرا لسكوته عن غيابها في نهضتنا اليوم، ومع كل ذلك فلا أحد يستطيع أن يتكلّم من دور الاستعمار في عرقلة نهضة المجتمعات العربية وإجهاد كل تحرّك ذاتي تقوم به هذه المجتمعات نحو تحقيق حلمها المشروع في التقدّم والوحدة. غير أن عملية ربط نهضة العرب بسقوط أوروبا عن طريق إدعاءات من مثل (الإشراف في العاديات وإهمال الروحانيات أو الصراع الطبقي في المجتمعات الرأسمالية) ليس سوى أسلوب من أساليب التعميه والكذب على الذات. ذلك أن سقوط الغرب في الخطاب النهضوي العربي يملئه في حقيقة الأمر الاعتقاد المقعوم باستحالة النهضة القيادية للعرب والسّلم مع حضور أوروبا كنهضة قائمة، وإذن، فلا بدّ من سقوطها.

من هنا يجب أن ننظر أيضا إلى مقولة "انهيار البرجوازية الكونية" المهيمنة على الخطاب الماركسي العربي، إن هذا الخطاب يقدم "انهيار الطبقة البرجوازية عالميا" لا كأمنية ولا كترغية. كما هو الحال لا شعوريا. إننا نقدّمها كنتيجة حتمية لجملة من الأسباب أهمها في نظر أحد مثليّه هو: "رفض هذه الطبقة لحركة التخالف والتحويل في حركة التاريخ، فهو، إذن، دليل على انتماء هذه الطبقة، في صيورتها التاريخية إلى الماضي، بمعنى أنها الماضي الذي هو في حركة التاريخ. هذا الحاضر الذي يمضي إلى زواله في ضرورة انتقاله إلى زمان آخر مختلف هو الزمن الاشتراكي".<sup>(35)</sup>

قلت إن هذا النوع من التفسير الذي يلجأ إليه الخطاب النهضوي العربي للتأكيد على أطروحاته ليس في الواقع سوى أسلوب من أساليب التعميه على حقيقة الشعور الدفين باستحالة "الزعامة النهضوية" للعرب في ظلّ الوجود الأوروبي، فهو لا يبرّر عدم قدرة العرب على تخطي وضعية التخلف والتعبية للغرب، كما تقرّ بذلك معادلة سقوط الغرب، بل يبرّر فشل هذا الخطاب ذاته في صياغة مشروعه المستقبلي

انطلاقاً من مقتضيات واقع، واستسلامه بالتالي للحلم وهواجسه.

في ضوء هذه الملاحظات السابقة يمكننا الآن أن نبين كذلك حقيقة الموقف الليبرالي القائل:

"لا أستطيع أن أتصور نهضة عصرية شرقية ما لم تقم على المبادئ الأوروبية للحرية والمساواة

والدستور مع النظرة العلمية الموضوعية للكون"<sup>(36)</sup>، الذي يمكن أن يكون هو الآخر أيضاً من أهم الوقائع

التاريخية المكونة للنهضة الأوروبية في الحاضر. وهي أن مبادئ الحرية والمساواة والدستور والنظرة

العلمية الموضوعية للكون كانت في المجتمع الغربي حيلة تراكم اجتماعي - اقتصادي، وأن أوروبا عندما

حققت هذه القفزة المعرفية الكبيرة لم يكن هناك من يهوى نهضتها بأي شكل من الأشكال (استعمار،

تدخل أجنبي...)، بل بالعكس كان الآخر بالنسبة إليها موضوعاً لتصورها، لذلك تحوكت هي نفسها إلى

أداة من أدوات القمع. قلت إن الليبرالي العربي لا يقبل هذا الاعتراض، لا يريد أن يسمعه أو يفكر فيه، لأن

استحضار هذا الشرط التاريخي بسيط اللثام عما هو "محدد ومفوض" في خطابه وبالتالي سيفضح هذا

الخطاب وينسف نفسه، ولما كان المثقف الليبرالي يدرك بصورة لا واعية أنه إذا ترك هذا العنصر يتمثل

إلى خطابه سيفسد عليه دعوته، لم يتردد في الإعلان عن رفضه أوروبا الاستعمار والامبريالية، بل أكثر من

ذلك طالب بمحاربتها عن طريق العودة إلى الليبرالية الأصلية<sup>(37)</sup> ليبرالية الحرية والأخوة والمساواة.

نخلص من كل ما تقدم، إذن، إلى النتيجة العامة التالية وهي: إن محاولة تأسيس خطاب نهضوي عربي

في مستوى التحدي نفسه الذي يجابه به الطرف التاريخي المثقفين العرب لن تكون إلا بقطعة

استمرارية مع هواجس التصور السابق الذي رفض نفسه، كما أسلفنا إطاراً مرجعياً للخطاب العربي

المعاصر، قطعة قوامها التحرر من شروط اللامعقولة التي يفترضها هذا التصور كعامل رئيسي لقيام

النهضة العربية بحيث يتحول المشكل الذي يعانيه المثقفون العرب من مشكل صياغة "نسخة" مطابقة

للنهضة النموذجية إلى قضية الاستقلال الذاتي وتحقيق الوحدة والتقدم، الأمر الذي يعني كذلك تحرير

الخطاب النهضوي ذاته من اشكالياته الزائفة وتأثيراتها على الوجدان العربي الراهن ليرتفع إلى المستوى

المثالي الذي يمكنه من التفكير في مشروعه المستقبلي انطلاقاً من التحليل العلمي للواقع العياني بدلاً

من التفكير فيه انطلاقاً من شواغل الحلم وهواجسه.

## القسم الثالث

كانت المسألة الأساسية التي ظلت تفرض نفسها علينا خلال القسمين السابقين للبحث، تتمحور حول طبيعة التصور النهضوي الذي ينتظم التيارات التقليدية للخطاب العربي المعاصر، وبالرغم من الملاحظات التي أهديناها بخصوص تشييد قطبة استمولوجية مع هذا التصور لإعادة بناء الخطاب العربي بصورة تضمن له استقلالته التاريخية، إلا أن هذه التحديدات ما زالت لم تستبعد كل الأسئلة المتعلقة بهذه القطيعة، إذ كيف يمكن الانطلاق من التراث لظورة الحسّ التاريخي التزامني على صعيد الوعي العربي؟ وهل موضحة التأسيس التاريخي للتراث في الوعي هذه كافية بأن تعيد إلى الذات قدرتها على إنتاج الفعل المعرفي الثنوي؟ أسئلة متشابهة يستدعي بعضها بعضاً، يحاول هذا القسم أن يجيب عنها، وبهنا هنا أن نرسم حدوده وأفاقه مع بيان طبيعته.

لا شك أن المتبع لما كتب حول التراث الفكري العربي الإسلامي خلال العقود المنصرمة من هذا القرن، سبلاحظ سيطرة نزعة من التأويل لتاريخاني للتراث على الباحثين في هذا المجال، وأعني بالتأويل التاريخاني كل نظرة تقع خارج سياق لتفكير المعرفي الذي أسجها التراث، والذي هو في آن واحد عطاء تاريخي ومنظومة من العلاقات الثقافية التي تحدث آلية لصيرورة لدى وعي المجتمعات التي يشكل التراث مقوماً أساسيا في فكرها الحضاري وتجاه رؤيتها إلى الكون. إن هذه النظرة سواء تسرت بدافع الرغبة في إبراز "الوجوه المشرقة" و "الأصالة" و "الرعاع المادية"، أو تسرت بدافع الكشف عن البنيات الأزلية التي تعبق التطور<sup>(38)</sup>، تشترك جميعها في خاصية واحدة هي ما أسميناها سابقا بالنظرة التي يغلب عليها طابع التأويل التاريخاني، وذلك كما سترى على حساب التأريخ الاستمولوجي، أي على حساب دور التراث في تأسيس التاريخ في وعينا الثقافي.

لنتعرف باءى ذي هذا، إلى الصورة التي يكتسبها التراث داخل الوعي العربي المعاصر، من خلال المستويات التالية:

## 1 - المستوى التاريخي

إن الصورة السائدة اليوم في الوعي العربي المعاصر عن تاريخ التراث الإسلامي عموما، هي صورة ساذجة ودينية تماما، لذلك تبدو "مطابقة" لا تحتاج إلى برهان، إننا نتصور التراث العربي الإسلامي يبدأ مسيرته التاريخية في نقطة معينة داخل ما يسمى "العصر الجاهلي"<sup>(39)</sup> وهو فترة رمزية يرقى تاريخها، على حسب تقديرات الباحثين، إلى مئة وخمسين سنة قبل ظهور الإسلام، الذي تشهد معه الحضارة العربية



قضايا جديدة للتفاعل والعطاء. لكنها لن تلبث أن تتقلص وتتلاشى (دلالة على التوقف والاحتياط) لتواصل بعد ذلك توجهاتها مع بداية القرن التاسع عشر الميلادي حين يبدأ ما يعرف حالياً بـ "عصر النهضة العربية الحديثة".

نعم، إنها صورة بدائية وساذجة فعلاً، لكن المهم عندنا ليس هو ما تحاول أن تكتمه هذه الصورة أو تهرن عليه، بل الأهم هو إجرائيتها على صعيد الوعي، فهل تمد أصحابها بوعي تاريخي منسجم، أم هي بالمعكس من ذلك تعمل على أن تركز فيهم، عبر هذا الوعي المشوه، إطاراً مرجعياً يفتقد الصبروة والتزامن، ولا يقسم إلا على التنافس والتمزق؟ ذلك هو السؤال الذي نطمح إلى الإجابة عنه، عن طريق فحص أسس هذا التصور التاريخي وآلياته الداخلية.

إذا أمعنا النظر جيداً في هذه الصورة، فإننا سنجد أنفسنا ليس أمام بداية واحدة للفكر العربي، بل أمام ثلاث بدايات تشكل كل منها عالماً قائماً بذاته يكفي نفسه بنفسه. فهناك أولاً البداية الممتدة من نقطة ما داخل العصر الجاهلي، وهناك ثانياً الانطلاقة التي يؤرخ لها ببداية ظهور الاسلام، وهناك ثالثاً وأخيراً البداية التي ترتبط بالنقطة العربية الحديثة في أوائل القرن التاسع عشر الميلادي. إذن، فنحن هنا إزاء ثلاث بدايات تقدم كل واحدة نفسها على أنها الانطلاقة الفعلية لسيرة الفكر العربي التاريخية. ولا نظن أن أحدنا من العرب المعاصرين يستطيع أن يقول مع شيء من الجفوة إن العصر الاسلامي، أي البداية الثانية للفكر العربي كان نتيجة للعصر الجاهلي أو استمراراً له، كما أن عصر النهضة كان نتيجة للعصر الاسلامي أو استمراراً له. ولا يتعلق الأمر هنا بوجود قطعة بين المصور تدفع مسار التطور من درجة أدنى إلى درجة أعلى، بل فقط بموالم ثلاثة يؤخذ كل منها على صعيد الوعي التاريخي بمفرده ولي استقلال مطلق عن سواه.

إن السؤال الذي يطرح بجدّ هنا هو: كيف سنؤرخ للفكر العربي، وإلى أية بداية (عصر) سنستند؟

إذا نحن سلّمنا سلفاً برأي من يقول إن العصر الجاهلي هو وحده الإطار المرجعي للتراث العربي، فإن المشكلة ستكون هنا مضاعفة. فمن جهة الزمان معلوم أن ستة وخمسين سنة وحدة زمنية غير كافية لإنتاج ثقافة بيانية في مستوى الثقافة واللغة العربية نفسه، إذ لا يستطيع المرء أن يتصور - إلا من وجهة نظر لا تاريخية - أن هذه الثقافة البيانية الرفيعة هي وليدة قرن ونصف من الزمان. نعم لقد ظهر الإسلام فوجد اللغة العربية سواء بدلالاتها السابقة المباشرة أم بالدلالات المستجدة غير المباشرة قادرة فعلاً على التعبير عن دعوتها بكل ما حملته من مبادئ ونظرات إلى الإنسان والطبيعة. غير أن هذه الواقعة الصحيحة لا يمكنها أن تنفي هذه الاستمرارية التاريخية عن اللغة العربية، أعني أن اللغة العربية ككل لغات العالم هي نتاج تاريخي من التطور الاجتماعي والثقافي، وهي على هذا الأساس شامت أم كرهت تحمل معها عبر بنيتها

المعجمية والفيلولوجية ارهاصات الصيرورة التاريخية. وإذا كانت مرحلة الانقطاع النسب (40) الذي تعرضت له الحضارة العربية قد أضاعت على الأجيال اللاحقة حلقات أساسية من التطور الذي عرفته اللغة العربية والشعر الجاهلي، فإن هذا الانقطاع في الواقع لا يستطيع أن يحو ما وراء تطورها من تاريخ طويل استغرق لقرونًا عدة سبقت ظهور الإسلام. هذا إذا نظرنا إلى المسألة كما قلب من جهة الزمان. أما إذا نظرنا إليها من الجهة الأخرى، أي المكان، فإن الصورة ستصبح أمامنا معتمة أكثر، ذلك أن العصر الجاهلي لا يشمل من الناحية المكانية إلا أجزاء معينة من شبه الجزيرة العربية، فأين نضع إذن باقي الأقطار العربية الأخرى؟ إن هذا السؤال لا يعني مطلقاً أن هذه الأقطار لم تعيش ما يسمى "العصر الجاهلي"، بل لقد عاشته بعدها، ثم استعادتته وترتبته داخل الوعي العربي، ولكنه يعني أن اصطلاح "العصر الجاهلي" اصطلاح غير علمي لا يمثل التاريخ الحقيقي للمجتمع العربي ولا يعكس به، بل يعكس فقط أدانة أخلاقية دينية وموقفاً أيديولوجياً اتخذته هذا المجتمع في ظروف تاريخية معينة، وبالتالي يجب أن يبقيا هناك مرتبطين بظروفهما لينفصح المجال لما هو تاريخي حقاً. أي لما هو صيرورة وتكامل ووحدة.

أما إذا أخذنا برأي من يجعل تاريخ الفكر العربي مبتدئاً بتاريخ ظهور الإسلام، وكأن العرب لم يكن لهم وجود قبل هذا التاريخ، فإن السعفيات العلمية التي أظهرتها الأبحاث والحفريات الأثرية (41) تثبت بما لا يدع مجالاً للشك أن تاريخ العرب يرجع إلى عهد وأزمان ضاربة في القدم، وأنهم حبشوا وجدوا وجوداً حضارياً في الجنوب العربي، كانوا شعباً متمسكاً على نحو ما كان الأشوريون والمصريون... إذ كشفت هذه الحفريات بقايا منشآت حضارية (42) تدل على أن العرب عرفوا في تلك الفترات التاريخية أشكالاً معينة من التطور الحضاري. وإذا كان الباحث السوفييتي بلبايف لا يجزم بعمق: "الأسباب المادية والروحية التي عملت على تأخر الحضارة اليمنية وزوالها في أثناء الفترة السابقة لظهور الإسلام في عهد الملوك الحميريين بين عام 300 و 535 ق.م" (43)، فإن الصورة التي يمكن أن نستخلصها حتى الآن تشير إلى أن تاريخ العرب قبل الإسلام قد تعرض كما ذكرت سابقاً لحالة من الانقطاع النسبي إذ نقرأ في تصريحات المؤرخين أن أحداث الغزو الخارجي وأحداث الصراع الداخلي التي شهدتها المنطقة أدت إلى اختلال في سيطرة الحميريين على الطرق التجارية الكبرى، واختلال في رعايتهم سد مأرب: "الذي كان العمود الفقري لتنظيم الري الاصطناعي طوال العام ولتطور الزراعة الكثيفة في المنطقة الجنوبية من الجزيرة. فقد أدى هذا الاختلال إلى انهيار السد وخراب الأراضي الزراعية وقطع حركة التطور في هذه المنطقة بهجرة أهلها إلى مناطق أخرى على أطراف الجزيرة، إذ هاجر الأزدي (الفساسنة) إلى نواحي الشام، وهاجر الثنوخيون إلى البحرين، وهاجر المناذرة إلى العراق ما بين الحيرة والأنبار، وهذا القطع هو العلامة الفارقة بين مرحلة الباطنية الأخيرة ومراحلها السابقة التي كانت تحمل من مقومات التطور ما يصلح أن

يكون عاملاً لدفع هذه المقومات نحو تطور أوسع وأعمق يشمل أقساماً أخرى من شبه الجزيرة العربية (43)

وإذا انتقلنا الآن إلى البداية الثالثة للفكر العربي أعني عصر النهضة الحديثة، فإننا نجد أنفسنا مرة أخرى إزاء الظاهرة التي سجلناها سابقاً بخصوص العصر الجاهلي، أي ظاهرة غياب التزامن على الصعيد المكاني للأقطار العربية. ذلك أن هذه النهضة التي تقتصر عادة ببدايات القرن التاسع عشر الميلادي لا يكون لها معنى من ناحية المكان إلا بالنسبة إلى أقطار المشرق العربي (مصر والشام). أما باقي الأقطار العربية، أقطار المغرب العربي فقد عاشته بعداً ما سبق أن عاشته مصر ومنطقة الشام بين أوائل القرن التاسع عشر ومنتصف القرن العشرين، الأمر الذي يعني أن في ربع قرن عرفت بلدان المغرب ما عرفت بلدان المشرق في قرن ونصف. أما قبل هذا الطرف، فقد كان المغرب يعيش ماضي النهضة في المشرق على أنه مستقبل النهضة في المغرب. ومن دون شك، فإن هذا التفاوت الزمني على صعيد المكان بين الأقطار العربية لا يقتصر فقط على علاقة المشرق العربي بالمغرب، بل يشمل كذلك علاقة أقطار بعضها ببعض.

لنختتم، إذن، هذا المستوى بتقرير النتائج الآتية:

1 - وجود تداخل بين البدايات (العصور) الثقافية في الفكر العربي المعاصر، مما يجعلها ذات زمن ثقافي واحد يعيشه الشق العربي في أية جهة من الوطن العربي، كزمن مبيت بشكل إرثنا ما هويا من شخصيته الفكرية وانتمائه الحضاري. أما السمة المميزة لهذا الزمن الثقافي فهي حضور هذه البدايات حضورياً عشوائياً، أعني أننا لا نعيشها في وعينا أو تصوراتنا كمراحل من التطور الفني اللاحق منها السابق، ولا كمعصور ثقافية تتميز عن بعضها بخصائص ذاتية تجعلها متصلة أو منفصلة، إنما نعيشها بوصفها "جزراً ثقافية" مستقلة بعضها عن البعض الآخر، والتتبع هي عندما ينتقل أحدنا بفكره من العصر الجاهلي إلى العصر الإسلامي، أو من العصر الإسلامي إلى عصر النهضة، لا يشعر أنه ينتقل من زمن إلى زمن آخر مغاير، بل يشعر فقط أنه يتجول بين عدد من الأمكنة، بين شعاب مكة وأسواق بغداد ومساجد قرطبة.

2 - وجود هوة تفصل بين الزمان والمكان على صعيد التاريخ الثقافي العربي، بحيث تبدو بعض البلدان العربية تعيش به<sup>1</sup> ما سبق أن عاشته مناطق أخرى، الأمر الذي يعكس فقدان التزامن الفكري بين شعوب الوطن العربي وأقطاره أو على الأقل عدم تحققه بصورة تلمي طموحات هذه الشعوب والأقطار نحو الوحدة والتقدم.

3 - تفردنا هاتان النتيجةتان السابقتان إلى تقرير نتيجة أخرى تتعلق هذه المرة بضرورة إعادة كتابة تاريخ الفكر العربي بصورة تحقق له تاريخيته على صعيد الوعي المعاصر. إن تاريخنا الثقافي السائد اليوم

هو مجرد انتاج بطرق مختلفة للتاريخ الثقافي نفسه الذي كتبه أجدادنا في العصور الماضية، في حدود امكاناتهم العلمية، وتحت ضغط الصراعات التي عاشوا فيها، لذلك يبدو حضوره في وعينا الراهن كما قلنا حضورا سلبيا، فهو لا يقدم إلينا انتقال الفكر العربي من حالة إلى أخرى، بل يقدم فقط معرضا ثقافيا تجاور فيه الأفكار والمعارف القديمة الأفكار والمعارف الجديدة تماما مثلما تتجاور وتتزاحم البضائع القديمة والبضائع الجديدة خلال مدة المعرض التجاري.

إن إعادة بناء التراث على صعيد الوعي العربي بصورة علمية لا يمكن أن تتأني إلا عن طريق التأنيخ الاستعماري، أقصد إعادة كتابة تاريخ ثقافتنا القومية انطلاقا من مقاييس وثوابت معرفية بدلا عما هو جار الآن من اعتماد مقاييس أجنبية سواء ما كان منها يتعلق بمجال الصراع والتقسيم السبسي (المصر الأموي - العباسي - الفاطمي - فرقة المعتزلة - الأشاعرة... الخ) أو بمجالات أخرى تنتمي إلى فضاءات معرفية وفكرية معاصرة أو ذات توجهات ومضامين لا تقع في الخط التاريخي المعرفي - الابدولوجي نفسه للثقافة العربية الإسلامية.

## 2 - المستوى المعرفي

عندما كنا بصدد تحليل التصور التاريخي الذي يكتسبه التراث داخل الوعي العربي المعاصر، تراءت لنا موضوعة التأريخ الاستعماري التي قصدا بها أو تكون قاعدة لإنشاء حضور جديدة للتاريخ بديل عن التصور النهضوي السائد. لأن التراث كما بينا في حبه ليس سوى عطاء تاريخي ومنظومة من العلاقات الثقافية التي تحدد آلية الصيرورة لدى وعي المجتمعات التي يشكل الماضي الثقافي مقوما أساسيا في تفكيرها الحضاري واتجاه رؤيتها إلى الكون. ولما كان الهدف بالنسبة إلى موضوعنا لا يتعلق بالتراث، وإنما بالوعي به كنتاج معرفي، فإننا سنحصر انتباهنا فقط في الكيفية التي ينظر بها الفكر العربي هنا في الحاضر إلى الفكر العربي هناك في الماضي. ولكن دائما مع هذا الشرط الذي يعتبر الجانب الاستعماري وحده دون غيره.

لنتعرف أولاً إلى الكيفية التي يتحدد بها التراث داخل الوعي العربي المعاصر من خلال العرض الآتي:  
إن العقل العربي في الوقت الراهن بناء على وجهة النظر التي تنطلق منها، هو جملته من الآليات والمفاهيم التي تقدمها الثقافة العربية الإسلامية إلى المتتمين إليها كأساس لاكتساب المعرفة، أو لنقل: تفرضها عليهم كنظام معرفي (44). ولما كانت الثقافة العربية بهذا المعنى، أي بوصفها مجموعة من الآليات والقواعد التي تحكم نظرة أبنائها، قد نمت ككيان مستقل تبينت قسماته وتوضحت حدوده خلال الفترة المعروفة في تاريخ هذه الثقافة بـ "عصر التدوين"، فإن كل صورة ارتسمت عن التاريخ الثقافي العربي سواء كانت تنتمي إلى العصور التي سبقت هذه الفترة أو إلى العصور التي تلتها لا يمكن أن تعهم

إلا بربطها نوعاً من الربط بها... ويتميز آخر، فمصر التدوين: "حاضر في الماضي العربي الإسلامي السابق له وفي كل ماضٍ آخر منظور إليه من داخل الثقافة العربية الإسلامية، كما هو حاضر في مختلف أنواع "الغد" التي أعقبته (= عصر التدوين). هو حاضر في كل ذلك بكل معطياته وصراعاته وتناقضاته الأيديولوجية وأيضاً. وهنا ما يهمنا بالدرجة الأولى، بكل مفاهيمه ورؤاه وأدواته المعرفية. إن المعطيات والصراعات والتناقضات التي عرفها عصر التدوين والتي تشكل هويته التاريخية هي المسؤولة عن تعدد الحقول الأيديولوجية والنظم المعرفية في الثقافة العربية، كما وأنها هي المسؤولة عن تعدد المقررات وصراعاتها في العقل العربي<sup>(43)</sup>. (تكوين العقل العربي ص 71) لذلك فالتحرر من تبعيتها التاريخية لا يمكن أن يتحقق إلا عن طريق الدخول في حوار نقدي مع التركة الثقافية بهدف الكشف عن السلطات الاستعمارية التي تؤسس ما يعرف في التراث العربي بـ "الهيئة الثابتة أو المظورة"<sup>(44)</sup>. أي الهيئة اللاشعورية المظرة لتصورات واعتقادات أبناء الثقافة العربية الإسلامية خلال مراحل تكوينهم الفكري، وبعد أن ينسوا ما تعلموه وتلقوه في هذه الثقافة من آراء ونظريات ومذاهب يختلف أنواع التلقي.

إذن، فالوضع الذي يحتله التراث، استناداً إلى العرض السابق، يتحدد في أنه يمثل منظومة من الإحداثيات التي تعطي الثقافة العربية خلال مرحلة تاريخية ينتميها اللاشعورية. وإذا كنا قد جعلنا من عصر التدوين الذي شهدته الخلافة العباسية<sup>(45)</sup> نقطة انطلاق لتشكّل هذه الأحداث فسرّ ذلك، في الواقع إلى أننا نفهم من عصر التدوين فقط شكله الاستعماري، أعني كونه ينتظم أساليب من التفكير وقواعد من التحليل لا زالت حتى الآن تقرر عملية المعرفة وكيفية انتاجها داخل الثقافة والفكر العربي.

إن المشروع النهضوي الذي تنزع إليه المجتمعات العربية سبقي دون مفعول تاريخي إذا لم تحرر هذه المجتمعات من سيطرة الأطر المرجعية التي تهيم على شتى التيارات النهضوية والثورية السائدة اليوم، فما دامت الخيوط التي نسجت هذه الأطر هي، إياها، لم تتغير لا في طريقة عملها ولا في طبيعة تركيبها، فإن الزمن، زمن التغيير داخل النهضة العربية، سيظل يتحرك في ثبات وكأن الأمر يتعلق بمصباح يشدّ إلى مركزه جميع التوجّهات المتدفقة نحو مختلف الاتجاهات.

### 3 - المستوى الأيديولوجي

لقد اعتمدنا حتى الآن في دراستنا المستويات التي يحتلها التراث الإسلامي داخل الوعي العربي الحديث والمعاصر، التمييز بين مكوناته الأساسية الثلاثة: المكوّن التاريخي والمعرفي والأيديولوجي. وبالرغم من وجاهة الملاحظات التي سقناها للتأكيد على الأهمية الإجرائية لهذا التمييز، إلا أن هذه الملاحظات مازالت لم تلمس بعد طبيعة الخاصية التي تنتظم الفكر العربي القديم والمعاصر جملة واحدة، أعني بها الخاصية التمثيلة بالفارق الذي يفصل المادة المعرفية عن الأهداف الأيديولوجية لهذا الفكر.

نعم، ما من أحد يجادل في كون النتاج الفكري في العصر الحديث هو غير النتاج الثقافي في العصر الوسيط، ورغم كل ذلك فهما ينتسبان إلى الاشكالية نفسها وهي: ان كلاً منهما عبارة عن قراءة أو قراءات متفاوتة لفكر آخر. وليس لتاريخه الخاص. وهكذا، فكما أن التراث القديم كان في القرون الوسطى قراءة لتراث آخر هو الفلسفة اليونانية (فلسفة أرسطو) كذلك كان الفكر العربي في العصر الحديث بدوره قراءة إماماً للتراث الإسلامي وإماماً للفكر الأوروبي. ولكن دائماً ضمن الإطار نفسه، إطار التوظيف الأيديولوجي للأيديولوجيا.

طبعاً، قد يبدو من تحصيل الحاصل القول إن في كل أيديولوجيا جانباً موضوعياً (المعرفي) وجانباً ذاتياً (الأيديولوجي)، الجانب الموضوعي يعكس الخصوصية التي المحيط الثقافي والسياسي الذي أنتج هذه الأيديولوجيا. أما الجانب الذاتي، فيستلزم بالتطلعات والمطامح الفئوية والطبقية التي يفرزها هذا المحيط. وإذا كانت كل أيديولوجيا تحيا وتستمر بواسطة الانسجام والتفاعل اللذين تستقيهما من انتمائها إلى المنظومة الفكرية والاجتماعية ذاتها التي تزخر واقعا تاريخياً معيناً، فإن أهم ما يميز الأيديولوجيا العربية في نظر أحد الباحثين هو كونها: "أيديولوجيا غير مطابقة" وهذا: "ليس لأنها لا تعبّر عن الرغبات والتطلعات العربية الواهنة، بل لأن الجانب مباشر، بل هو عبارة عن مفاهيم غير معددة وقوالب أيديولوجية مضطربة تجد إطارها المرجعي، الاجتماعي، التاريخي، في واقع غير الواقع العربي الرأسمالي (الواقع العربي في القرون الوسطى أو الواقع الأوروبي في العصر الحاضر)، مفاهيم وقوالب وظيفتها الأساسية التغطية على النقص في الجانب المعرفي داخل الخطاب الذي يوظفها. وبعبارة أخرى إن الخطاب العربي الحديث والمعاصر يعني، أو هو يحاول أن يخفي، ضعفه المعرفي وثغراته المنطقية بواسطة مضامين أيديولوجية ينقلها من هذه الجهة أو تلك. ومن هنا الطابع الدوغماتي المهيمن في هذا الخطاب، ذلك لأنه عندما تكون وظيفة الأيديولوجيا في خطاب ما هي تعويض النقص المعرفي فيه، فإن أية معارضة أو اعتراض على الأطروحات التي يدافع عنها ستقابل من طرفه، لا بالاحتكام إلى الواقع بل بالمزيد من التمسك الأيديولوجي بالأيديولوجيا، أي بالمزيد من الإمعان في عملية التعمية الأيديولوجية". (46).

ما تريد التأكيد عليه مجدداً هنا هو ما يلزم من العلاقة بين الفكر والواقع، ذلك أن الحضور الأيديولوجي للتراث في الوعي العربي لا تعليه، في حقيقة الأمر، المكونات الموضوعية لواقع المجتمعات العربية، وإنما هو نتيجة اختلال الأطر المرجعية المسلطة على الحاضر. وإذا كانت هذه الأطر، كما أوضحنا ذلك سابقاً، هي من نتاج أنواع الصراعات التي شهدتها العصور الماضية، فبأي حق إذن يتم توظيفها في أهداف ومستجدات معاصرة لا تربطها أدنى علاقة بهذه الصراعات؟.

إن هذا التوظيف الأيديولوجي اللامعقول لا يعني في اعتقادنا سوى جعل الحاضر العربي في حالة تبعية

عصبا للماضي، وبالتالي شلّ كل قدراته العقلية وامكاناته المادية عن طريق زجّها في مشاكل وقضايا مزيفة، أي قضايا أريد لها أصلاً أن تنوب عن المشاكل الحقيقية التي تنخر الحاضر، مشاكل التجزئة والوحدة والتخلف، لذلك، فإنّ أية محاولة لمجابهة هذا التحدي الذي ترفعه في الداخل قوى التحليل والتفريب<sup>(47)</sup> يجب أن تعي أن البداية والمنطلق هو التأسيس العلمي للتراث على صعيد الوعي العربي بصورة تضمن للذات العربية تاريخيتها واستقلالها كذات منتجة وفاعلة عن جميع النماذج الكاهنة.

إذن، فالسؤال المتعلق بكيفية استعادة الوعي التاريخي (الماضي) ليس من الأسئلة النظرية التي تجد الجواب عنها في كمّ أو كيف من المعارف يقدّم إلى السائل، بل السؤال المطروح، سؤال "عملي" تماماً، يجد جوابه التدريجي المتنامي والمتجدد عبر الممارسة العقلانية النقدية، ولا بدّ من التأكيد على هذه الأوصاف رغم تداخل معانيتها التي تستهدف مجالات الفكر والسلوك والحياة. نعم، إنه من دون نقد العقل العربي وتحديثه لا يمكن تحديث أي شيء عربي آخر، لا الماضي الثقافي ولا مشاكل الحاضر والمستقبل، لأنّ التغيير إذا لم يلامس البنى اللاواعية في العقل يبقى سطحيًا وعارضًا، بل وأكثر من ذلك، سيهبط بغير ضمانة أكيدة تؤمّن سلامة المسار والاستمرارية التاريخية.

## الهوامش

- (1) الواقع أن لفظ "العراش" لا يحصل في كتابات القدماء، بل الطائفة الاشكالية. الوحدة تنقسمها التي نحصلها في وعينا نحن العرب المعاصرين لأنهم لم يصطغوا في تصوره. "النهضة" بالمشكلة ذاتها التي استخدمناها اليوم (مشكلة الأصول المعاصرة).
- (2) سلامة موسى، التعليل الثاني (القاهرة: مطبعة التقدم، 1 د.ت.)، ص 80.
- (3) محمد البشير الإبراهيمي، آثار محمد البشير الإبراهيمي، ج 4 (الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب 1978-1985)، ج 4، ص 75 وما بعدها.
- (4) سلامة موسى، ماضي النهضة ومخازن أخرى، تقديم مصطفى ماضي (الجزائر: مركز للنشر، 1987)، ص 161-163.
- (5) المصدر نفسه، ص 35.
- (6) انظر مادة "عقل" في أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الأثيري المصري، لسان العرب، ج 15 (بيروت: دار صادر، 1 د.ت.)، ج 11 وانظر أيضا تعريف الجاني للعقل لورد، أبو الحسن علي بن إسحاق الأثيري في مقالات الاسلاميين وأخلاق المسلمين، تحقيق طه حسين، ج 3 (استنبول، 1 د.ت.)، 1939، ص 480 تحقيق يحيى الدين عبد الحميد، ج 2 (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1939).
- (7) أبو حامد محمد بن محمد الخزازي، المستقصى من علم الأصول (القاهرة: بولاق، المطبعة الأميرية، 1322 هـ)، ج 1، ص 6.
- (8) النص لمحمد عبد ذكره أحمد أمين، وهذا الإصلاح في العصر الحديث (بيروت: دار الكتاب، 1 د.ت.)، ص 327.
- (9) سيد قطب، معالم في الطريق (دمشق: دار دمشق، 1 د.ت.)، ص 21-22.

- (10) المصطلح نفسه، ص 10.
- (11) نسيب نمر، فلسفة الحركة الوطنية التحررية (بيروت، دار التراث العربي، 1 د.ت.)، ص 35.
- (12) المصطلح نفسه، ص 36.
- (13) حسين مرزا، النزعات القومية في الفلسفة العربية الإسلامية، ط 2، ج 2 (بيروت، دار الفارابي، 1985)، ج 1، ص 412.
- (14) المصطلح نفسه، ج 1، ص 26.
- (15) زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، ط 7 (بيروت، دار الشروق، 1982)، ص 6.5.
- (16) المصطلح نفسه، ص 13.
- (17) المصطلح نفسه، ص 13.
- (18) زكي نجيب محمود، المنقول والمانقول في تراثنا اللغوي، ط 3 (بيروت، دار الشروق، 1981)، ص 7.
- (19) محمرة، تجديد الفكر العربي، ص 18.
- (20) محمرة، المنقول والمانقول في تراثنا اللغوي، ص 7.
- (21) محمرة، تجديد الفكر العربي، ص 241.
- (22) حسن حنلي، التراث والتجديد، مؤلفنا من التراث القديم (بيروت، دار السمر، 1981)، ص 16، 17.
- (23) المصطلح نفسه، ص 18.
- (24) محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، دراسة تحليلية نقدية، ط 3 (بيروت، دار الطليعة، 1988)، ص 7.
- (25) محمد عابد الجابري، بهذا العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية (الدار البيضاء، المركز الثقافي، 1985)، ص 566 و 586 - 587.
- (26) انظر: جنان لايلان، ج. ب. بورتاليس، معجم مصطلحات التحليل النفسي، ترجمة مصطفى حجازي (الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 1985)، ص 156.
- (27) الجابري، الخطاب العربي المعاصر، دراسة تحليلية نقدية، ص 19.
- (28) انظر أيضا: لايلان ويرتاليس المصطلح نفسه، ص 374.
- (29) حسن صعب، تحديث العقل العربي: دراسات حول الثورة الثقافية اللازمة للتقدم العربي في العصر الحديث، ط 3 (بيروت، دار العلم للملايين، 1980)، ص 7، 8.
- (30) يوسف القرضاوي، حجية الحل الإسلامي: الحلول المسبورة وكيف جنت على أممتنا، ط 15 (الجزائر: مكتبة رحاب، 1988)، ص 9.
- (31) مطاع سليد، مقال له في مجلة الفكر العربي المعاصرة ذكره محمد عابد الجابري في الخطاب العربي = المعاصر: دراسة تحليلية نقدية، ص 21 كما يحيل القارىء في هذا الصدد إلى كتاب: ميشيل عفلق، في سبيل البحث، ط 22، ج 1، دار الحرية للطباعة، 1983، ص 97 وما بعدها، إذ يؤكد القارىء أن مطلع مباشرة على هذه الظاهرة المثالية التي تطرح الأدبيات القومية في منتصف القرن العشرين.
- (32) كرم مرزا، «والرمال الروسية في تكوين الوعي الاشتراكي في المجتمعات العربية المعاصرة»، المستقبل العربي، السنة 11 العدد 118 (11 كانون الأول / ديسمبر 1988)، ص 7. هذا ولا تقتصر هذه الظاهرة فقط على النماذج التي يتخذ منها المثقفون العرب أطرا مرجعية يتأرون منها، بل تشمل كذلك الشعارات الأيديولوجية والخطب السياسية التي تفتن بها مرافق الحكومات العربية ودساتيرها حيث تقر أغلبيات الرقبة التي تلمحها الرئيس المصري الراحل جمال عبد الناصر إلى المؤتمر الوطني للقوى الشعبية بمصر عام 1962 ما خلاصه: «أن الجمهورية العربية المتحدة، منذ ثورة يوليو سنة 1952 أصبحت تسفل ظليمة النخال العربي الحديث ولما حدثه



وقلمه المحاربة، وأد المجتمع، مجتمع الثورة الذي يهينه الشعب العربي في مصر على عاتق إيمان والحرية والكفالة والعمل والوحدة، هو التصريح العروري القلبي الذي يطلع إليه الشعب العربي كله". جمال عبد الناصر، وثائق الثورة، تقديم حسين زهران (الجزائر: مؤلف للنشر، 1988)، ص 322. قلت إن من يقرأ هذا الكلام ويقرأه مع التفسيرات التي حلقها ثورة قمر / بربر لترايع السراطين صرا على مصر العربية وأولى فلسطين المحتلة سجدوا لرباط تجسستين مضامين هذه التفسيرات (الحرية، العدل، الكرامة...) وبين مخططاتها في أرض الواقع القلبي، أنظر بهذا الصدد: عبد المجيد بوقرية، "كلمة الخطاب الناصري"، دراسة تحليلة، السنة 27، العدد 2 (كاتين الأول / ديسمبر 1990)، ص 35-39.

(33) الأبراهيمي، آثار محمد البشر الأبراهيمي، ج 4، ص 75 وما بعدها.

(34) المصدر نفسه، ج 2، ص 570.

(35) المصدر نفسه، ج 1، ص 94، وأنظر أيضا الفصل تحت عنوان، "فلسفة الإصلاح الديني"، ص 87.

(36) أنظر، القسم الأول من هذا البحث.

(37) مهدي حامد، ثمة الحضارة العربية ثم ثمة البروزات العبداء، ط 4 (بجروت دار الفارابي، 1985)، ص 304، 305.

(38) عوسي، ماضي النهضة ومخبرات لغوي، ص 140.

(39) المتبحر بالهجرة إلى الأصلية هنا المطرلة التي نادى بها عبد الله العروبي بخصوص التمتع من الليبرالية والماركسية. أنظر، عبد الله العروبي، الفكر العربي، (بجروت: دار الحديث، 1973)، ص 11، ط 3 (بجروت: دار الفكر) أنشأ البهجة، المركز الثقافي العربي، 1985)، ص 45 وما بعدها.

Abdelwahab Bouhdiba, Culture et Société (Tunis: Publication de l'Université de Tunis, 1978) p. 206.

ولي السيادة نفسه تتفرج محاولات بعض الكتاب التي تضل على مشككة "إلحاد" في الفكر العربي نزعاً من السكونية وذلك حينما ترطها ببعضيات غارة غير قابلة للتفكير.

(41) "الجاهلية" اصطلاح إسلامي لا يتعد به الجهل الذي يفتقر العلم والحرقة، بل المتصور منه كما يظهر من السياق الذي استعمل فيه القرآن حرماً يرافقه الجهل ويشتق منه، أي الفوضى وانعدام الوازع الجسادي سياسياً كان (الدولة) أو خلقها (الدين)، قال تعالى: "ذات جعل الذين كفروا في قلوبهم الحمية حمية الجاهلية...". أنظر، القرآن الكريم، "سورة التلحج"، الآية 26. وفي قوله الذي (ص) أيضاً لا يميز أثر الفلاري حين غير أمانه رجلاً يأمه: "إنك امرؤ فكله جاهلية".

وله السمع المؤرخون الإسلاميون الجاهلية إلى مرحلتين:

الجاهلية الأولى، وهي التي ولد فيها إبراهيم عليه السلام، والجاهلية الثانية، وهي التي ولد فيها النبي محمد عليه الصلاة والسلام.

(42) يُسمى العلماء الانقطاع التسمي التي تفرجت له الحضارة العربية بانهاض سد حارب المصروف إسلامياً به "سبل العزم"، الذي انتهى كما تليت الوثائق والحريات التاريخية إلى غراب المشيدات العربية القديمة كدولة الموحدين (1300 - 63 ق.م) والنسبيين (800 - 115 ق.م) والعشرين (115 ق.م - 525 ق.م) والقبليتين كذلك (عاصرت هذه الدولة كلاً من الموحدين والعشرين وسقطت عام 25 ق.م)، والواقع أن انهيار السد لم يكن لحسب نتيجة الحروب والغزوات الخارجية التي عرفت هذه الدول من أن تفتحه السد بالرعاية والإععام المتواصل كما يرجع بعض الباحثين، بل إن انهياره كان أحد أنوار الاضطلال الذي شهدته حركة تطوّر الحضارة العربية من الشكل الزراعي إلى الشكل الصناعي. فاستمر أن حرب "الجاهليين" التي اتاح المعاصيل الزاوية التي تليها لتجديد الحياة التي تسببها هذه العلاقات التجارية الدولية جعلت السكان لا يهتمون برعاية السد في الوقت الذي لم تتجلى فيه بعد ظروف هذا التحول التاريخي.

(43) يصره اللغوي في ظهور هذه المعطيات بخصوص حضارة العرب قبل الإسلام إلى بعضات التحليلات الاستكشافية ومؤلفات الرحالين الأوروبيين في القرنين التاسع عشر والعشرين السلايين وسامين العربيين الصالحين في هذا القرن، إضافة إلى مؤلفات المؤرخين اليونان والرومان الكلاسيكيين والمؤرخين الإسلاميين في العصور الوسطى.

وهذه الأبحاث جميعها تضع بين أيدينا لائحة من المكتشفات والأخبار التي تنفذ على وجه حضارة عربية عريقة بمنطقة اليمن، مثل التفرس الكتابية على الحجر والمعادن والآثار الحضرية والسفوح. انظر بهذا الصدد عبد العزيز سالم. تاريخ العرب في عصر الجاهلية (بيروت: دار النهضة العربية)، ص 14 - 56؛ مروة، الترمذات العبادية في النخلة العربية الإسلامية، ص 177 وما بعدها؛ ناصر الدين الأسد، مصادر الشعر الجاهلي ولبعضها التاريخية مكتبة - الدراسات الأدبية؛ 1، ط5 (القاهرة: دار المعارف 1978). وانظر أيضا، أحمد المصري، "تاريخ اللغة العربية، قراءة جديدة للتفرس القديمة" الرد على ولترنسون، دراسة جيولوجية أدبية لمناهة (المغرب) العدد 1 (غريف 1987، ص 102 - 124؛ غزاد، سرگيس، تاريخ ربات العربي، نقله إلى العربية فهمي أبو الفضل، مراجعة محسنه فهمي، حجازي، ج 2 (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1971 - 1978)، ج 1، ص 295 وما بعدها، وعبد المجيد بوقرة، 3، المصنفون الاجتماعي لمدينة التوحيد في الإسلام، قراءة تاريخية لمدينة التوحيد في الإسلام، "دراسات عربية، السنة 25، العدد 5 (آذار / مارس 1989)، ص 8 - 30.

(44) من أمثلة المنقشات الحضارية التي كشفها هذه الحفريات بقايا مسرح لمجد كبير ومفرد ضخم لهذا المسرح كما كشفت بنا - ضحيا استطاع علماء الآثار معرفة أن أسسه "هيكل القوس" ومعرفة أنه من منشآت دولة سبأ في اليمن، وعلى هذا أن سكان سبأ كانوا يمدون الشمس. انظر: جواد علي، تاريخ العرب قبل الإسلام، ج 8 (بغداد: المجتمع العلمي العراقي، 1950 - 1957)، ج 5، ص 120. (45) بلقيس بيلبايف، العرب والإسلام والحضارة العربية في القرن الوطني، ترجمة أنيس قريضة، مراجعة ولترنسون محمد زاهد (بيروت: الدار المتحدة للنشر، 1973)، ص 91.

(46) مروة، الترمذات العبادية في النخلة العربية الإسلامية ج 1، ص 181.

(47) محمد هاني الجاهري، تكريم الطل العربي، نقله الفيلسوف العربي، ج 1، ط3 (بيروت: دار الطليعة، 1985)، ص 15. وللكتاب طبعات مختلفة أيضا.

(48) المصدر نفسه، ص 15 والجدير بالذكر أن الأبناء صعدت عابدة الجاهري قد استعملت راسده لتفهم الاستمرارية التي تحدث عملية الانتاج الفكري في الثقافة العربية بواسطة لجانين المتمثلين ببنية الفكون والمثل السياسي.

(49) يخلص من مقولة "البغية الفانية أو المظنية" تغير إلى أننا نستعمل هنا مفهوم الأفعور العربي الذي استعمله عالم النفس الشهير جان بياجيه، والذي يهدف كما أكد ذلك بياجيه إلى محاولة إدراكه مجسج الصلوات والأنشطة اللغوية الخفية التي تتحكم في عملية التفكير واتناج المعرفة عند البشر.

(50) بدأت عملية تدوين اللغة العربية بشكل خاصي منظم في فترة حكم المنصور الخليفة العباسي الذي ولي زمام الدولة ما بين سنة 136 هـ وسنة 158 هـ. ويرى اللخبي أن هذه العملية شرح فيها خلال سنة 143 هـ. انظر: جلال الدين السيوطي، تاريخ الخلفاء، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار النهضة، 1976)، ص 416.

(51) الجاهري، الخطاب العربي المعاصر، دراسة تحليلية نقدية ص 184. وقد اطلعنا كذلك على كتاب محمد هاني الجاهري، إكتالات الفكر العربي المعاصر (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1989)، فلم نجد أي تفصيل حدث في وجهة نظر هذا الباحث.

(52) لقد كشفت التجربة الديمقراطية في الجزائر ملامحة واضحة لهذه القوى كدعاة الأسرية المتطرفة والأمازيغية الشرفية.

## الحدأة بين الجابري وأركون

### قراءة عمر الزاوي

التأمل في تفاصيل المشهد الإجماعي والسباسي بمعناه اليومي والمعيش، يلمس لا محالة، ذلك الصراع الخفي تارة والتأجيج تارة أخرى والمعبر عن حركة عنيفة ومستمرة في مجتمع يعيش حالة من المد والجزر، يحركها ذلك الصراع المستمر من أجل فرض نمط معين من التأويل للواقع والتاريخ والمستقبل، صراع يأخذ أشكالاً مختلفة ومتعددة، ولكنه مرتبط دوماً برهانات واقعية وإشكاليات فكرية وتأويلية.

وإذا جرت العادة أن يتم التعبير عن ذلك الصراع بتسميات ونعوت ثابتة كالأصالة والمعاصرة، والتقدم والتخلف، والأصيل والخييل، والثابت والمتحول... الخ، فإن اختيار عبارات أخرى غالباً ما يرتبط برهانات أخرى هي من قبيل الأيديولوجيا والسياسة والصراع من أجل السلطة، وغيرها من رهانات الواقع الآنية وغير الآنية..

وإذا كان لابد أن نختار نمطاً أو تصنيفاً للتعبير عن تلك الرهانات والإشكاليات، فإننا سنختار في هذا الحيز "إشكالية التراث والحدأة"، إشكالية بمعنى مجمرع المشاكل والقضايا التي يطرحها العلم (1) والفكر والمجتمع في مرحلة تاريخية محددة. ورغم أن إشكالية التراث والحدأة، هي مسألة شغلت عدداً كبيراً من المثقفين والمفكرين العرب المحدثين والمعاصرين، وحتى الواقع والتاريخ المعاصر للمجتمعات العربية والإسلامية، فإننا سنحصر الحديث عن إشكالية التراث والحدأة عند مفكرين معاصرين هما محمد عابد الجابري، ومحمد أركون، واختيارنا لهذه المفاكرين قد يعود إلى اعتبارات إجرائية، ولكن هناك اعتبار أساسي يثقف وراء هذا الاختيار، وهو أن الجابري وأركون عالجا إشكالية التراث والحدأة من خلال مشروعين فكريين تقديميين متكاملين، الأول أسماء "تقد العقل العربي" (2)، والثاني أطلق عليه "تقد العقل الإسلامي" (3).

1 . حول معنى الإشكالية:

قد نطلق من سنة 1798 تاريخ الحملة الفرنسية البونابرتية على مصر، للحديث عن إشكالية التراث

وتحديات الحداثة، كتاريخ قاصم، أعطى للعرب فرصة اكتشاف الآخر، والتعرف على الموارد الأولى للتحديث<sup>(4)</sup>. إلا أنه لابد من الإشارة إلى أن هذه الإشكالية لم تطرح على الثقافة العربية الحديثة والمعاصرة إلا خلال القرنين التاسع عشر والعشرين، ولعل أول ما ينبغي إبرازه هنا هو أن تداول كلمة "تراث"، في اللغة العربية، لم يعرف في أي عصر من عصور التاريخ العربي من الازدهار ما عرفه في هذا القرن، بل يمكن القول، إن المضامين التي تحملها هذه الكلمة في أذهاننا اليوم، نحن عرب القرن العشرين، لم تكن تحملها في أي وقت مضى (...). ثم إن الإشباع الذي يتميز به مفهوم التراث في خطابنا العربي المعاصر يجعله غير قابل للنقل، بكل شحناته الوجدانية ومضامينه الأيديولوجية، إلى أية لغة أخرى معاصرة<sup>(5)</sup>.

ورغم ما تطرحه إشكالية التراث من مهام فكرية كبيرة، مما يجعل منها الإشكالية المحورية في الفكر والثقافة العربية الإسلامية المعاصرة، فإن هذه الإشكالية، من حيث هي موضوع فكري إشكالي يطرح هكذا، وفجأة أمام الخطاب الثقافي الفكري، وفي مرحلة زمنية وتاريخية معقدة ومحددة، فإن هذا الموضوع، أي التراث هو ظاهرة لدى الشعوب كلها وفي مختلف العصور<sup>(6)</sup>.

وليست موضوعا مقتصرًا على الثقافة العربية الإسلامية الحديثة والمعاصرة، ورغم أن التراث كإشكالية، لم تعرف، كما يقول الجابري، في أي عصر من عصور التاريخ العربي من الازدهار والتطور ما عرفته في هذا القرن وأيضًا من حيث حدة الطرح وإشكالاته... ومع ذلك، فإن أدونيس يطرح من جهته أن مسألة التراث قد طرحت عند العرب منذ نشوء الدولة الأموية، أي منذ التقاء أو اصطدام الفكر الإسلامي العربي بالفكر الآخر في البلاد المفتوحة؛ سمي الأول بالأصيل، وسمي الثاني بالدخيل، وسميت مسألة التراث آنذاك، بمسألة الأصول<sup>(7)</sup>.

ولاشك أن إشكالية التراث عندما تطرح موضوعيا موضوع الحداثة كإشكالية فكرية أخرى بجانب التراث، فإنها ترتبط بمفاهيم أخرى هي من قبيل السلطان الهيبة التي تصاف إلى الإشكالية الفكرية الكبرى لتدعيمها، وتوسع بالتالي من حدود الحقل الثقافي والمعرفي للإشكالية، وهذه المفاهيم هي عادة مفاهيم كالهوية، والذات، والآخر، والتاريخ، والوعي، والحصن التاريخي... الخ.. ومن هنا كان لزاما أن ندرج مسألة التراث ضمن قضايا أخرى، هي تحديد انضمامات فلسفية.

وأن نبحث عن "الأصول الفلسفية لإشكالية التراث: ذلك أن هذه الإشكالية ألعانية في أصولها، ومسألة التراث طرقت، وما زالت تطرق بالكييفية التي نحتها الفكر الألماني منذ بداية القرن الماضي حيث طرحت مسألة التراث في ملاهيات سياسية وفكرية معينة (...). ولا حاجة الآن للموقف عند تلك الملابسات

السَّيَاسِيَّة والفكرية التي تميَّزت بها ألمانيا خلال القرن الماضي والتي دفعت بحدة إلى طرح مسألة التَّراث. ويكفي أن نقول أنَّها تميَّزت أساساً بظهور الوعي القومي ورموز التَّرعَات التاريخية وعلم التاريخ النقدي ونحت مفهوم الأيديولوجية والاشعور. وقد تركز هذا الموقف في روسيا فأخذ مشكل الوعي القومي يطرح مع العشرينات من القرن الماضي خصوصاً عندما احتك الروس بأوروبا مع حروب نابليون فأخذت الانتلجنسيا الروسية تطرح مسألة التَّراث ومسألة الهوية وتفتحت على الفلسفة الألمانية (...) ونفس الأمر عرفته إيطاليا عند قيام وحدتها. في جميع الحالات كان طرح مسألة الذات والهوية يتم في مقابل آخر يتحدى بقوته وسيادته. فكان آخر ألمانيا هو فرنسا بشيورتها السَّيَاسِيَّة وانجلترا بمكانتها الاقتصادية. وكان آخر إيطاليا هو قوة فرنسا (...). وما بهنَّا التأكيد عليه هنا هو أن مسألة التَّراث عندما تطرح تفرض دوماً مفهومًا معينًا عن الهوية وعن التاريخ ثم عن الوعي<sup>(8)</sup>.

## 2 . التَّراث، الإسلام، والحداثة:

لاشكَّ أن الحديث عن التَّراث، والانشغال بإشكاليته، ليس أبداً حديثاً وإنشغالا لذاته، أو من أجل استهلاك نظري أو فكري معين... بل التَّراث هو النقطة الحاسمة والضرورية لأي تجاوز... وأي تدشين لعتبة الحداثة، ذلك أن "اللحظة الرَّاهنة في تاريخ العربي الحديث ما زالت لحظة نهضوية، مازلتنا نحلم بالنهضة... والنهضة لا تنطلق من فراغ بل لابدَّ فيها من الانتظام في تراث. والشعوب لا تحقِّق نهضتها بالانتظام في تراث غيرها بل بالانتظام في تراثها هي. تراث "الغير" صانع الحضارة الحديثة، تراث ماضيه وحاضره، ضروري لنا فعلاً ولكن لا كتراث نتلمذ فيه وننوب في دونه ومنهجياته، بل كمكتسبات إنسانية، علمية ومنهجية، متجددة ومتطورة، لابدَّ لنا منها في عملية الانتظام الراعي العقلاني النقدي في تراثنا.

إنَّ من الشروط الضرورية لنهضتنا تحديث فكرنا وتجديد أدوات تفكيرنا وصولاً إلى تشييد ثقافة عربية معاصرة وأصيلية معاً. وتجديد الفكر لا يمكن أن يتمَّ إلا من داخل الثقافة التي ينتمي إليها، إذاً هو أراء الإرتباط بهذه الثقافة والعمل على خدمتها. وعندما يتعلق الأمر بفكر شعب أو أمة فإنَّ عملية التَّجديد لا يمكن أن تتمَّ إلا بالحفر داخل ثقافة هذه الأمة، إلا بالتعامل العقلاني النقدي مع ماضيها وحاضرها<sup>(9)</sup>.

بهذه الطريقة تطرح مسألة الحداثة في علاقتها مع التَّراث في فكر الجابري، وهي الطريقة التي تجعل من "التَّراث ومشكلة المنهج" قضية مطابقة لقضية "النهضة ومشكلة العقلانية"، فتتحول تلك الطريقة إلى صورة متكاملة تشمل معطيات عديدة وضرورية لأيَّ حديث مؤسَّس حول الإسلام والتَّراث والحداثة كمشروع نهضوي، والذي لا يمكنه أن يتحقَّق تاريخياً إلا "بممارسة العقلانية النقدية في تراثنا وبالمعطيات المنهجية لعصرنا، وبهذه الممارسة وحدها، يمكن أن نزرع في ثقافتنا الرَّاهنة روحاً تُلدِّدُ جديداً وعقلانية

## مطابقة، للشرطين الضروريين لكل نهضة (10).

من هنا كانت خصوصية الحداثة عندنا، أي دورها الخاص في الثقافة العربية المعاصرة، الدور الذي يجعل منها بحق "حداثة عربية". والواقع أنه ليست هناك حداثة مطلقة، كلية وعالمية، وإنما هناك حداثات تختلف من وقت لآخر ومن مكان لآخر. وبعبارة أخرى الحداثة ظاهرة تاريخية، وهي ككل الظواهر التاريخية مشروطة بظروفها، محدودة بحدود زمنية ترسمها الصيرورة على خط التطور، فهي تختلف إذن من مكان لآخر، من تجربة تاريخية لأخرى. الحداثة في أوروبا غيرهما في الصين، غيرهما في اليابان.. هي أوروبا يتحدثون اليوم عن "ما بعد الحداثة" باعتبار أن الحداثة ظاهرة انتهت مع نهاية القرن التاسع عشر بوصفها مرحلة تاريخية قامت في أعقاب "عصر الأنوار" (القرن الثامن عشر) هذا العصر الذي جاء هو نفسه في أعقاب "عصر النهضة" (القرن السادس عشر...).

أما في العالم العربي فالوضع يختلف: إن "النهضة" و "الأنوار" و "الحداثة" لا تشكل عندنا مراحل متعاقبة يتجاوز الأخر منها السابق، بل هي عندما متداخلة متشابكة متزامنة ضمن المرحلة المعاصرة التي تمتد بداياتها إلى ما يزيد على مئة عام، وبالتالي فمن عندما نتحدث عن "الحداثة" فيجب ألا نفهم منها ما يفهمه أدياء ومفكرو أوروبا، أي أنها مرحلة تجاوزت مرحلة "الأنوار" ومرحلة "النهضة" التي تقوم أساساً على "الإحياء"، إحياء "التراث" وإستظام فيه بطرق معينة إن الحداثة عندنا، كما نتحدث في إطار وضعيتها الزمنية، هي النهضة والأنوار وتجاوزهما معاً، والمورد الفقري الذي يجب أن تنتظم فيه جميع مظاهرها هو العقلانية والديمقراطية. والعقلانية والديمقراطية ليستا بصاعة تستودر بل هما ممارسة حسب قواعد. ونحن نعتقد أنه مالم نمارس العقلانية في تراثنا ومالم نفضح أصول الاستبداد ومظاهره في هذا التراث فإننا لن ننجح في تأسيس حداثة خاصة بنا، حداثة تنخرط بها ومن خلالها في الحداثة المعاصرة "العالمية" كفاعلين وليس كمجرد متلعين (11).

أن يضع التراث، بكل أشكاله، الفكرية والفلسفية، والمعنوية والفقهية.. الخ، على بساط البحث والتحليل، يعني في أحد أهم أبعاده، الاستيعاب العقلائي والتمثل الواعي لهذا التراث، أضف إلى ذلك أن أي عملية حقيقية لتجاوز التخلف الفكري والحضاري لا تأخذ في حساباتها، بل "تصفي حساباتها" مع التراث فهي عملية تكوص ليس إلا تروم نفسها بتدشين كاذب لحداثة وهمية، هي في النهاية ارتسا، وانتهطاج، لا يستند إلى أي تأسيس أو معنى، اللهم إلا إذا كان معنى الاستلاب والاعترا ب في فكر وذات أخرى...

إن المزدوجة تراث / تجديد أوسنة / بدعة، لا يتبغي أن تحلل فقط من خلال مصطلحات علم اللاهوت والقانون. ذلك أنها تخص بشكل عام، الجدلية الاجتماعية الملزمة لكل مجتمع تتناطح فيه عدّة فئات

عرفية - ثقافية، إما من أجل زيادة هيمنتها، وإما من أجل حماية نفسها من تسرب (عملية) - O أجنبية إليها. وقد وجدت المدينة الإسلامية نفسها في مواجهة كلتا الحالتين بالتناوب (...) ويمكننا أن نجد في تاريخ اليهودية والمسيحية مواقف مماثلة لتلك التي وأينها في ما يخص الإسلام، فاليهود الذين عاشوا متعزلين في "الغيتو" طوال قرون عديدة قد أبدوا تراثهم الحاخامي عن طريق المراقبة الصارمة لمنع تسرب الأفكار الدخيلة أو أنواع السلوك الغريبة عليهم. ونحن نعلم أيضا، أن المسيحيين قد خاضوا صراعات عنيفة ضدّ الحداثة وقوى العلمنة الدينية في أوروبا منذ القرن السادس عشر (12) ..

ورغم ما يقدمه محمد أركون من انفتاح متزايد ومستمر نحو الحداثة كفضاء حتمي لا مناص منه، إذا نحن أردنا تجاوز عوائقنا القابعة والكابحة لكل نهضة منشودة، فإنّه يعترف بمدى خطورة المزالق والاحتمالات التي تهدّد أي خطاب أو فعل يحاول تدشين عبثة الحداثة، ذلك أنه عندما نتصدى لموضوع خطير كموضوع "الإسلام والحداثة" ينبغي أن نسبر بحذر وأناة، يقول أركون، ينبغي أن نحاط بالأمر جيدا. فأتباع الخطاب الأيديولوجي الشائع حاليا سوف يتهمونا بالتبعية للغرب والضلال في مهاربه وطرقه. ولكي لا تقدّم لهم الحجة والدليل على ما يقولونه سوف لن نترجع عن الحداثة أو الدخول في الحداثة، ولكننا سوف نحاول دخولها عن وعي. وبعد تكبير طريق. كلّ ذلك من أجل أن نسيطر عليها أن نسيطر عليها، ومن أجل أن نعرف كيف نتعامل معها فننهضها ونشغلها، وبمؤ الصالح من الطالح فيها. هذا هو موقفنا الفكري والمبدئي. ولكن الترحل إلى ذلك يتطلب منا بذل جهود مضاعفة، ويتطلب منا البقطة والعنبر في كل خطوة نخطوها. فعدم الحذر والبقطة في مقارنة الحداثة أو ممارستها أدى إلى الكوارث في الماضي القريب في مجتمعاتنا العربية والإسلامية. فالتحديث الذي مارسه شاه إيران.. والتحديث الذي مورس على طريقة التصنيع الثقيل في الجزائر قد إنتهى إلى القتل. هذا أقل ما يمكن أن يقال..

(...) وهذه التجارب الصغارة هي ما يمكن أن ندعوه بالتحديث دون حداثة عقلية أو فكرية أو ثقافية. ينبغي أن نسجل هذه النقطة في أذهاننا جيدا. وقد ولدت هذه الصغارات نتائج رديئة جدا، نتائج خطيرة بالنسبة لتاريخ المجتمعات العربية والإسلامية. وعندما يعترض أصحاب الخطاب الأيديولوجي "الإسلامي" الحالي على من يحاولون إدخال تفكير حديث إلى الفكر العربي والفكر الإسلامي ويقولون بأنه استيراد وغزو فكري فإنهم يبرهنون على شيء واحد فقط: هو أنهم لم يجتازوا المسار العقلي والمنهجي الضروري لفهم المنشأ التاريخي للحداثة (13).

هكذا إذن تطرح مسألة الحداثة كبعد فكري ثقافي، لا ينفصل عن كل تلك الصقومات المفهرمية، والواقعية التي تشتغل باستمرار وتعمل ضمن خطاب أو خطابات فكرية وثقافية وأيديولوجية، وضمن مخيال اجتماعي وسياسي له كل مقومات وسلطة الهيمنة والتوجيه والتأويل.. وتبقى الحداثة بهذا المعنى،

وانطلاقاً من بعض أفكار وطروحات الجابري وأركون، مشروعا للتدشين يتطلب منا التواصل مع التراث والقطع معه من أجل تجاوزه، وحشد كل الأدوات والنتائج من أجل مقارنة إجرائية للإسلام، واستشفاف كل تلك العلاقات الذاتية والموضوعية، الأيديولوجية والثقافية التي ينتجها الإسلام كظاهرة بشرية وكأحد الأبعاد المكونة لما يمكن أن نسميه مع أركون "مجتمعات الكتاب"، أي المجتمعات التي تشترك في ظاهرة الوحي، وتتنازع حوله كـ "أسماط رمزي"، بهذا استرجاعه بمثابة التدشين الأكبر لعتبة الحداثة

## المراجع والهوامش

- 1) Paul Foul QUIE, Dictionnaire de la langue Philosophique, PUF, Paris 1962, P 577.
- 2) محمد عابد الجابري. "نقد العقل العربي" (1)، "تكوين العقل العربي" دار الطليعة، بيروت، 1984. الطبعة الأولى
- (2) "بنية العقل العربي"، المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء. الطبعة الأولى 1986. (3) "العقل السياسي العربي"، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء. الطبعة الأولى. 1990.
- 3) Mohamed ARKOUN, Pour une critique de la Raison Islamique, Paris: Edition Maisonneuve et La Rousse, 1984
- وقد نقل الكتاب إلى اللغة العربية. هاشم صالح. تحت عنوان. محمد أركون "تاريخية الفكر العربي الإسلامي" منشورات مركز الإنماء القومي، بيروت، الطبعة الأولى، 1986
- 4) لا بد من التمييز مع الأستاذ محمد أركون بين الحداثة والتحليل (Modernité - Modernisation)، فهذان مصطلحان غير متطابقين ولا يدلان على الشيء نفسه. والحداثة هي موقف للروح أمام المعرفة إنها موقف للروح أمام كل النماذج التي يستخدمها العقل للوصول إلى معرفة ملموسة للواقع أما الحديث فهو مجرد إدخال للتقنية والصناعات الحديثة (بالمعنى الرمزي للكلمة)...
- أنظر محمد أركون "الإسلام والحداثة" في مجلة "مواقف" عدد 59 / 60، صيف 1989، ص 42.
- 5) محمد عابد الجابري "التراث والحداثة". المركز الثقافي العربي. بيروت الدار البيضاء. الطبعة الأولى، 1991، ص 21
- 6) أدونيس، "كلام البنايات"، دار الآداب، بيروت، الطبعة الأولى 1989، ص 131.
- 7) أدونيس: نفس المرجع، ونفس الصفحة.
- 8) عبد السلام بنعيد العالي: "التراث والاختلاف"، دار التنوير والمركز الثقافي العربي. بيروت والدار البيضاء. الطبعة الأولى، 1985، ص 11، 12.
- 9) محمد عابد الجابري "التراث والحداثة" مرجع سبق ذكره، ص 33.
- 10) نفس المرجع والصفحة
- 11) نفس المرجع، ص 16 و 17.
- 12) محمد أركون. "الفكر الإسلامي. نقد واجتهاد"، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقي، لندن، الطبعة الأولى، 1990، ص 109، 110.
- 13) نفس المرجع، ص 14، 15.



## ما الحدأة؟ أو سؤال ما بعد الثورة

تأليف: هنري لوفافر  
ترجمة: كاظم جهاد  
قراءة: سعيد هادف

\* "إن كل شيء في أيامنا يبدو منتفخاً بنقيضه، حتى لكان كل انقصار تقني يفرض - كمقابل له - انحذاراً أخلاقياً. **يقدر ما يصبح الإنسان سيئاً للطبيعة**، فإنه يصبح سيئاً لأقرانه... كل احتراعاتنا ومظاهر تقدمنا لا تبتدر متصلة على نتيجة أخرى سوى تزويد القوى المادية بالحياة والمثل، وحفص الإنسان إلى مجرد قوة مادية...

نحن نعرف أن القوى الجديدة للمجتمع تطالب برجال جدد يخصصونها ويغمرونها إلى أداء مهمات".

لماوكس. أوراق الشعوب

\* "هكذا هو يمضي، يعدو، ويبحث. عم يبحث ياترى؟

أکید أن هذا الرجل - كما أرسمه - هذا المتوحد ذو المخيلة الحادة، السافر عبر الصحراء - الكبيرة للبشر، يعرف له هدفا هو أسمى مما يصبو إليه الجوال العادي، هدف هو أسمى من اللذة الهاربة التي يفرها هرف ما. إنه يبحث عن ذلك الشيء الذي تجوز لنا تسميته به: "الحدأة". [شارل بودلير - رسام الحياة الحديثة].

\* "إن الثورة قابلة للابتكار مجدداً ولإعادة الخلق. وهي قبل ذلك قابلة للتمرك عليها على ضوء جديد. والمخيلة البرومثيوسية اليوم هي تلك التي تعلن أن "الثورة مثلها مثل الحب، شيء يتكره ثانية"

[ - هنري لوفافر ]

"ماالحداثة؟"، فصل من كتاب ضخم للمفكر الفرنسي هنري لوفافر HENRI LEBEVRE، كتاب عنوانه "مدخل إلى الحداثة" صدر سنة 1962، وقام بترجمة هذا الفصل، سنة 1983، كاظم جيهاد، هذا الرجل الذي ما فتى، يزود قراء العربية - عبر ترجماته وحواراته - بأعمال أشهر المفكرين والأدباء والفنانيين الغربيين.

هنري لوفافر، المفكر ذو التحدر السوريالي، هو أول من أدخل الماركسية إلى فرنسا، وذلك بشهادة جميع المعنمين بالماركسية في فرنسا اليوم. وقد عمل من خلال كتاباته على مناهضة من اختزلوا الماركسية في اقتصاد سياسي أو ممارسات لينينية، والذين تجاهلوا الجانب الإنساني من فلسفة ماركس وأفكاره عن الاغتراب. كما تشير إلى ذلك الحاجة إديث كيرزول - كما آمن بالإنسان كائنا شاملا، ورفض نمط الماركسية العلمية الذي طرحه مواظنه لويس ألتوسير الذي سبقه في الانتماء إلى الحزب الشيوعي الفرنسي. كما أنه حاول أن يضع فلسفة للمدينة من خلال تحليله لمشكلاتها وحياتها اليومية ومهاجمته للإيديولوجيا الشيوعية والرأسمالية على السواء. مستفيدا في ذلك من ثقافته المذهلة في الآداب القديمة والحديثة، فضلا عن علم الاجتماع والسياسة والمقد الأدبي في 28 جوان 1991 رحل وقد ترك وراءه ما ينيف عن الأربعين مؤلفا.

### الحداثة والحداثوية Modernité et Modernisme

بعد أن تطرق الكاتب إلى مفهومي "الحديث" و"القديم" وصراعهما المحدث. عبر مراحل متعددة، وعبر مسارات وتحليلات يصل الكاتب إلى أن الحداثة هي نفس آخر للثورة يعمل على تحقيق مهامها التي لم تنحقق، لكن الإشكالية ستقوم من خلال هذا التنبؤ للحداثة من جهة ومن خلال مناهضتها من جهة ثانية، والتحفظ في الحالتين، هنا يسعى الكاتب إلى الفصل بين الحداثة - "La Modernité" و "الحداثوية" - "Le Modernisme". أي عيادة الحديث لذاته وعلى ضوء النص يمكن القول أن الحداثة فعل ينبثق عن ضرورة لها شروطها الموضوعية بينما الحداثوية، نزوة لا تتعدى المزاج الضيق أو كما وصفها هو ذاته بالنزوع الصنفي.

هذا بالنسبة للحداثة الغربية، أما بلدان العالم الثالث التي نالت استقلالها القومي فإن جباهرها - بقول الكاتب - تعتقد أنها تدخل حياة جديدة، أما نحن العارفين بسخرية التاريخ، فإننا ندرك أنها تدخل في السباق التراكمي إذ هي تعتقد أنها خرجت من غياهب الاستعباد وتظن أنها قد حلت مشكلاتها فإنها تدخل الآن - بالضبط - في حيز المشكلات: أي في غمرات التراكم.

ما الحداثة: سؤال يطرحه الكاتب، محاولا الوقوف في أكثر من زاوية ومقيدا من أكثر من حقل قصد

تحديد ملامح موضوع أصبح طرحه من الأهمية بمكان.. موضوع يمكن وصفه بالهاجس الذي لا مندوحة من الإقرار بشقلته، سؤال يسعى إلى إزاحة الشبهة عن المعنى، وسلط الضوء على أفق بدأت عوامل انسدادها تشكّل إزاء إنسان بدأ الإحباط يتسرّب إلى نفسه ويفقده انزاته، حيث المشهد يتوه تحت رتابة لا تعرف الاستثناء، رتابة تسند بالمجتمع الاشتراكي والرأسمالي على حدّ سواء..

ثمة مظهران متناقضان للحداثة ولكنهما متصلان مع ذلك، يقول الكاتب: "... فهي توصل الاستلاب إلى تمامه، وتضيف إلى الاستلابات القديمة إضافة تزداد ثقلاً يوماً بعد يوم وتقصّد بها الاستلاب التقني (...). لكن في الوقت نفسه وسط هذا الاستلاب الذي بلغ أقصاه، تطلّ تجربة الاستلاب تتمتع بطبيعتها الملحة والقاهرة، فالحداثة تقلّد - كاريكاتورياً - الثورة الكلية، الثورة التي لم تتحقق، وتحولها إلى عملة رائجة، غير أنها تعمل داخل هذا العالم المقلوب، سواء رضي هذا العالم أم لم يرض، وعلى نحو رديء نوعاً ما، تعمل على إكمال مهام الثورة (ص 109).

#### الحداثة بين ماركس وبودلير

من بعض نصوص ماركس وبودلير يتخذ الكاتب حقلاً لسبحته محاولاً الإمساك بهذا الخيط المرفف الذي يربط بين تفسيران أحدهما (علمي) والآخر (موسقي)، ففي الوقت الذي كان ماركس يفكر في العالم (سياسياً) كان بودلير يفكر (جسدياً) ساعياً كل منهما إلى إختناص المعارف الأخرى إلى حقله، إنّ المقارنة بين نصوص ماركس وبودلير - يقول الكاتب - تكشف من منظورات متحاكية للمعالة ذاتها، ففي الفترة التاريخية التي أباتت عن أزمة الثورة في عام 1848 قام ماركس بإعداد مقبّعه ومشروعه الأساسي وكان يرى أن البراكسيس الشيوعي (أي الممارسة الشيوعية)، سيأتي ليختزل الفصل والانقسامات والثنائيات المتعددة التي تسيّر العالم الحديث.

إنّ هذا البراكسيس سيحوّل العالم بخلق عالم آخر (...) يلغي المسافة بين ما يحدث على المستوى اليومي وما يحدث على مستويات التركيبات العليا: الدولة، الفلسفة، الفن... (ص 21)، لكن الفصل النسبي لعام 1848 كشف له عن عدم كفاية الفلسفة بما في ذلك البراكسيس، ودون أن يتراجع عن برنامجه الأصلي، شرع في استثمار الاقتصاد والتاريخ باحثاً عن إمكانية لتفخّص الممكن والمستحيل.

في الوقت ذاته كان بودلير يقوم بمراجعة أليمة لمفهوم الحداثة... "مع التّفنّم البودليري ظهرت (الحداثيّة) واندفع مفهوم الحداثة الوليد إلى الحماصة وإلى التضخيم الذاتي، غير أن دقة سرداء كانت تطيح ذلك التّألّق إذ لم يكن الشاعر يلحظ فقط موت الجمال وببكيه، بل كان يبصر غيابها، أيضاً، ليس غياب أو موت الإله بل كون الحداثة تغلّف وتفتّح الغياب وفشل البراكسيس بالمعنى الماركسي للكلمة (...). وفي الوقت نفسه فهي تكشف عن هذا النقص (ص 22).

الكاتب في قراءته لبودلير يرى أن الشعر يطالب بالأولوية للغة وكماها الممكن وكفايتها حيث تمحي الثنائية والانقسام والتَمَزُّق، ويحدث الإندماج الذي من خلاله يحتاج للكلمة أن تغدو جسدية وشهوية، ويحتاج للجسدي والشهوي أن يتحولا إلى كلمة، في هذا المذهب التقني الوليد يرى الكاتب أن الخطاب والكتابة الجماليين الظرفيين وغير الزمنيين في آن معا، إنَّما يحاولان الكشف عن الكون وتحويله في ذات الوقت... بحيث تنكشف لنا تواصلات غامضة بين اللغة والحلم والعالم، وفي نشلانه بتحويل السجدة إلى يومي - منذ بودلير إلى رامبو ولوترامون ومالارميه وقالبيري وآخرين - عمل الشعر على تعرية الاستلاب إزاء الحياة اليومية التي يرفضها هؤلاء الشعراء، والمجتمع البورجوازي الذي يحتقره، ولكنَّه من ناحية أخرى (أي الشعر) دَعَم الاستلاب وسقط فيه.

إنَّ النزعة التي كانت تهجس على نحو كموني في عمل بودلير من قبل، تجلَّت في نزعتين: أطلق المفكر على الأولى إسم (اندري بروتون) وعلى الثانية إسم (ماكس جاكوب) حيث تشبهكان في اللحظة التاريخية ذاتها وفي الميدان ذاته، معلنين عن نفسيهما باعتبارهما ثوريتين، وضدَّ بورجوازيين، تعلن الواحدة تعارضها مع الأخرى حيث الهدم المتبادل أمر لا مدوحة منه "وفي قلب الحداثة الناشئة، طرحت الدادائية (تزارا 1917) مبدأ السلب والتفكك اللغويين وعملت على رَجِّ العنِّ وصنعية العمل الفني، لقد حلت هي صنعية اللغة التي كانت ما تزال تحكم بالأساسة، وكانت الدادائية هي الوضعة المنتظرة عند النقطة الحاسمة، كانت الدادائية بمثابة الأهم الفريد والعيب الذي يسبق الموت" (ص36).

في الميثذل واليومي والشاع يحاول بودلير أن يقبض على الجمال الأبدى فيما يحاول ماركس أن يعرف "الحديث" من خلال تجريدية الحياة الحديثة وثنائياتها.

### اللغة:

بما أن اللغة - منذ القرن التاسع عشر - قد احتلَّت مقدِّمة المشهد الثقافي فإنَّها ستصبح الجذر المشترك والجامع لكلِّ الفنون (الرسم، النحت، الموسيقى... إلخ)، وسيقبل كل من هذه الفنون بالمرجِّد وعامله كما لو كان من المجرَّد، معتبرا نفسه لغة وكتابة، إنَّ ما حدث - يقول الكاتب - هو أن اللغة - Le Lan- gage تلك الأداة والواسطة الأساسية التي عبرها ترتقي المسارسة الاجتماعية إلى الومي، وبقيض للإنسان أن يحبر عن نفسه ويبحث عنها، تلك الوسيلة المتوسَّل بها لتعرية الاستلاب قد أصبحت دليمة للاستلاب، ومستلبة هي ذاتها، وباتت تلعب دورا واسعا ومتناميا في الفصل، فعبير الإقراط في الكمال، الذي يرافق الرُّوح الألفاهي وعبر الإيهام السحري للكلمة (بالعالم الجديد، بالحياة الجديدة، وبالتحويل الجمالي عبر الكلمة) استعالت اللغة إلى مادة... شيأت نفسها كحالة حدودية للاستلاب. (...) أصبحت بضاعة تباع وتشتري كسواها، تبيَّست وصارت غريبة عن الكلام الحي (ص25).

ثمة تطرف - إذن - ساد العلاقة المشيدة مع اللغة، ساد الرؤية واستبدّ بهذا العشق الأعصى الذي استحالَت من جرّائه اللغة إلى مجال للتميمات الذهنية، وأن ما كان يدعى بالشفافية ما هو سوى عائق وقتامة حيث أبانت التجربة أن اللغة لم تكن قادرة على تأدية الوساطة الكاملة، لذلك ستتضاعف الهجمات الموجّهة إلى الخطاب منذ نهاية القرن التاسع عشر، وأنّ "اعتباطية الإشارة" ستفضي إلى نشوء معرفة تعيد الاعتبار باللغة كبنية أساسية وكنموذج لكل البنى، هذه المعرفة التي ستكون حقلاً جديداً لعلم اللغة المعاصر والسمبولوجيا، وهي فكرة العالم اللغوي السويسري "فريدريش دويسمر" عمل على بلورتها وجعل منها واحدة من أسس مذهبه اللغوي والسمبولوجي الذي يمكن القول باختصار أنّه يعمل على أربع مستويات (علاقة الصوت بالمعنى)، (علاقة الدال بالمدلول)، (التنظيم النحوي)، (الوحدات اللغوية).

هكذا إذن يختتم القرن التاسع عشر - بفرنسا - نفسه بأزمة كبرى للفن والثقافة حيث الأزمة هي أزمة مفاهيم، ذلك أنّ أكثر الصيغيات وضوحاً ونهاية - حسب الكاتب - ستشكّل في فهم ما يجري وحس ما سيحيي.. مكتفية بطرح مفاهيم القرن التاسع عشر، متنوعة أنّها لا تزال في الطليعة.

من هنا ومع بروز تفسيرات كبرى سنة 1905 التي يمكن إيجازها في الاختراعات العلمية، والتسلّحات، والحرب، في خضم ما أمّره هذا التحدي المتبادل بين الأمم المتناحرة، بدأت تتشكل ملامح الحداثة مع (أبولونيير، سوندارس، ماكس جاكوب، براك بيكاسو، التكميلية التحليلية....)، حداثة حملت في داخلها تناقضاتها في الهدم والهدم الذاتي.

### المنهج... والطلم

إنّ الجميل - عند بودلير - يتركّب دائماً، ويشكّل لا مناص منه، تركيباً مزدوجاً.. العنصر الأبدى المتنوّع - والعنصر النسبي، الظرفي وأنّ الأصالة كل الأصالة تقربها تأتي من المبهم الذي يطبعه الزمن على أحاسيسنا. ودون أن يتوقف عن السؤال، يقر الكاتب أن فكر ماركس يتشعّب في نهايته حيث يقضي إلى طرفين مسدودتين: تصوّر أخلاقي وآخر جمالي للعالم، وهو كان يطرح عبر ذلك مسألة مجاوز الأخلات والنّ في براكسيس كلي.

إنّ الوعي الحديث يحتوي على عناصر من اليقين ومن اللاتيقين متساوية في جذتها ومتساوية في نزقها (ص38)، فهل سيشكل تسأل الصدفي، يمثل هذه الكثافة إلى جميع مجالات الوعي والمعرفة والفعل، خصيصة أساسية للحداثة؟ (69).

إنّ ما يحدث اليوم هو انغلات للسياق التراكمي عبر التناقضات وفعلها (ص77)، ثمة أسئلة كثيرة حول التخيل والخيال والبيوتوبيا، إزاء العقل والمقدرة التحليلية والخطاب، إزاء السخرية واللعب والجد والطرافة، وما الذي سيكون غداً أو بعد غد، قد يتخذ التاريخ طريقاً أخرى، بدل طريق التحوّل الثوري

## للحياة اليومية.

النزعة الجمالية، النزعة الأنطولوجية L'ontologisme، النزعة الأخلاقية، النزعة الامتثالية، والنظام الأخلاقي، النزعة العلمية والسيرنطيقية، العدمية النهلستية. هذا بعض من محاولات الذاتية التي تناولها الكاتب بالتحليل والتي صارت تستخدم كحجج وتعلات حديثة للحداثة.

إنّ الدعاية في استغلالها لكلمة "حداثة" لن تنفي حملاتها إلى إمامتها، ذلك أن كلمة "الحديث" هذه الكلمة الأمانة، الكلمة، الطلسم، الكلمة، المفتاح الملائم لكل الأبواب والرتاجات إنما هي كلمة لا يمكن استفادها.

يرى الكاتب أنّ التمهيد إلى إنشاء برنامج لا يتم إلا بالتناول الاستعادي، والسؤال الذي يبقى مطروحا هو كيف يمكن تجاوز الانشقاق الحاصل بين الأسلوب والعمل، بين الاستثنائي والواقعي؟

إننا لا نعرف متى وكيف ستتاح لهذا التخطي أن يحدث؟

برباطة جأش بقاء الكاتب تخوفه وابتهاجه، معناه مسا، لأنه في ما يلي.

- الجهد هو أن الكل عارب بأن الموضة تمضي لتتبدل آجلاً أو عاجلاً.

- بما أن الموضة والحديث يتخلطان بشكل لا يقل الفصل تقريباً، فإنهما يتضمنان على ما هو دائم وما هو مؤقت.

- إنّ ما هو دائم في الجديد يصبح كلاسيكياً.

والعداثة تبقى في جميع الحالات، منذورة لاستكشاف التجريد ومعايشته، فالمجرد المنظور إليه كمجسد وكمحسوس، النزعة المضادة للطبيعة، والحنين المتعاطف للطبيعة المضاعة هذه هي أشكال الصراع الذي يحياها الإنسان "الحديث".

قراءة: سعيد هادف

## أسئلة الثقافة العربية

### د. محمد حافظ دياب

مقاربة المسألة الثقافية في وطننا العربي تكسب قابليتها للإستقصاء، في الوعي بأسئلتها، مادام السؤال هو مفتتح الفهم على طريق المعرفة، وعلامة المداورة لسجال الشك الكبير المبرر، الذي يورط القناعة ويدمر فضاء الإتصاف والإذعان.

والسؤال، كما يراه أرسطو Aristote، «لا ينبثق من اندفاع عضوي في النفس، ولكنه يتولد من هاجس الأزمة، والحاجة إلى مك لغزها» (١). وهكذا، فعمل ما يسود الثقافة العربية راءنا، يبرز أسئلة من قبيل: لماذا لم تمارس هذه الثقافة تأسيسا فعلياً لقرنات مادية ومعنوية، تسمح بتفتح حاملها، وتوفر لهم شروط التعبير والإبداع؟ كيف تمثرت. فلم تستطع الثقل على معرفاتها؟ أين تكمن أزمتها؟ في بنية الداخل الإجتماعية، أو في تماثل هذه البنية مع المتروربول؟ وأخيراً، ما السبيل إلى الخروج من أزمتها؟ هذه الأسئلة ومخارجها، هي التي تشكل، إلى حد بعيد، قلق وطسوح هذا الإستقصاء، والصعيد الذي تلمح إلى الوقوف فيه.

### أولاً: الماهية:

ونبدأ بسؤال الهادية: هل من الممكن القول بأن كلمة «ثقافة» يقابلها معنى ناجز متواطيء، قابل تماماً للضبط والنقل: قابل للتبليغ؟ خاصة وقد مرت أكثر من مائة سنة على تعريف الإثنولوجي البريطاني إدوارد تايلور E.Taylor لها ككل معقد تنظم فيه المعارف، المعتقدات، الفنون، الأخلاق، الحقوق، العادات. وجميع الملكات الأخرى التي اكتسبها الإنسان كعضو في المجتمع؟ (2).

لعل مما يعقد الإجابة على هذا السؤال المحكوم بالسجال والتفاوض، أن محاولة بناء رؤية تركيبية ترصده ليس شأنًا سهرا، ولا يبدو، رغم الإهتمام الفاتن به، أن الخوض فيه قد استقر على حيلة تدعو إلى المصادقة.

فالملاحظ أن غالب المنظورات التي سلكتها مقارنته، قد أخطأت صوغ هذه الرؤية، وغلفت فرضيات ومقاربات تجزئية، هي: إما تخبوية تعلقها فيما يطلق عليه «الثقافة الرفيعة»، والتي تتمثل في أشكال بعينها من الأدب والموسيقى والرسم والرقص، تحتكرها صفوة بورجوازية، وإما أن يتم النظر إليها عبر

منظور تجريدي ومنهج فينومينولوجي، يختزلها إلى قوام من معارف علمية وتقنية، وآراء فلسفية وجمالية وسياسية، وتمثلات جمعية، وعقليات تملى على الناس نمط وجودهم وسلوكهم... وكلها تنفصل قسرا عن معطيات علاقتها التاريخية ونسيجها الاجتماعي. ومن ثم تنعزل عن حركة الأحداث والناس، وإما تقنية، تتعامل معها، بمثل ما أسماه إدجار موران E. Morin، كصناعة ومنتجات، عبر مدخلات ومردودات ووسائط، تقوم على ضبط القوى والأجساد وإخضاعها للمؤسسة، ولقوانين العرض والطلب (3).

على أن الإقتراب من تحقيق رؤية تركيبية لمسألة الثقافة يستدعي الطرح السوسولوجي أكثر من سواء، فيما حاولت عديد التخصصات معالجة هذه المسألة، سواء في الأنثروبولوجيا (وهن الثقافات غير الغربية لمقتضيات التركز الأوربي Europeo-Centrisme)، أو في علم النفس (ما يحكم الثقافة من قيم ومعايير التنشئة والتشريط وأنماط التربية والعلاقات)، أو في الإنثولوجيا (اللفة كمؤثر في طريقة رؤية أهلها للعالم، وفي كيفية مفصلهم له، وبالتالي في أسلوب تفكيرهم)، أو حتى في الإيستمولوجيا (البحث المجرد في أساسيات الثقافة، أو في نظامها وآليات إنتاجها) .. إلخ.

وفي معنى لتحقيق هذه الرؤية،ريد أن ننطلق من الأوليات الآتية، والتي تعدد الخطوط العامة لهذا الإستقصاء:

(1) أن الحديث عن الثقافة هو حديث عن وعي إنتاج الذات المادية لمجتمعها والسيطرة عليه وتوجيهه، أو بمباراة أخرى، حديث حول مطومة ومزية من معارف وآراء وتمثلات وعقليات، تتخلف وتقع باستمرار وامتنياز حول هذا الإنتاج، باعتباره الناهض الفعلي لألياتها.

ذلك أنه مهما يكن من تواتر الثقافة من المتفصل القومي لجماعتها كثرات، فليست تبلغ درجة الإستقلال المطلق عن سياق البنية المادية التي أفرزتها، وهو ما عناه ابن خلدون في حديثه عنها، حين اعتبرها «آداب الناس في أحوالهم في المعاش» (4).

(2) أنه برغم هذا التواتر، فإنها لا تقيم في الماضي، بل تخضع في كل مرحلة تاريخية لعمليات تأويل (أدجية، توفيق، إستعادة، إحياء....). تنطوي ضمنيا على رؤية ما للعالم، بموضعيتها في صيغة دلالة ومعنى لكل ما هو أسطوري وزمني ومعاشي في حياة جماعتها، وهو ما يشي أننا، عبر كل من هذه المراحل، بإزاء «تعاقب الصور والأشياء على الهيولي» بتعبير الفارابي، أو بإزاء «إسنادات وتبعيات من داخل هذه المنظومة. تلك التي لا يمكن تصوّر مقاصدها إلا مرتبطا بخيار المرحلة السياسي، والذي ينسج شبكة علاقاته السلطوية ومؤسساته الضيقية وانتحاءاته الطبقية إستيعابا من تكريس أو أدلجة هذه المنظومة، تحقيقا لوظيفة المشروعية، ومساندة لهذا الخيار السياسي وتثبيتته، إنطلاقا من مبدأ رئيسي في



سوسيولوجيا المعرفة، يذهب إلى أن: «كل نفوذ يتمكن من أن يفرض معاني معينة بصفتها معان مشروعة، وأن يفرضها عن طريق إخفاء علاقات النفوذ التي هي أساس قوته، يكون بذلك قد جمع قوته الرسمية الخاصة إلى علاقات النفوذ المشار إليها (5)، وهو ما يعطي الثقافة بعدها التاريخي.

(3) أن الثقافة ليست محايدة في الصراع الاجتماعي، بل نتاج له من جهة، ودافع على تغييره وتطويره من جهة أخرى، ومن ثم، فإن عزلها عن البنية الاجتماعية، وعن الوظيفة الاجتماعية المحددة لها في إطار إعادة إنتاج علاقات نوعية على المستوى الأيديولوجي تسمح بدوام سيكاسة طبقة على أخرى، يوقع في مشالية مفرطة.

ذلك أن الخيار الثقافي-السياسي هو بدوره تجلّ معقد لخياره الاجتماعي، بما يحويه من تناقضات بينه التعتية وصراع فئاته الاجتماعية، أو بما تضطلع به الجماعة المسيطرة التي تفرض إصطفاً وولات تداولية بعينها للثقافة وتعطيها قوة ورمزية أكبر، على أنها الثقافة المشروعة، وأن تحدث لدى بقية التشكيل الاجتماعي استمداً *habitus* لتفكيها، عن طريق فرض نظام (تربوي) يحمّد المركز الذي تستند إليه هذه الجماعة المسيطرة.

(4) استتباعاً، فإن قابلية الثقافة تتحدد في مدى امتلاكها القدرة على مقاومة القصور الذاتي والإجترار والإستهلاك، أو ما يقتون بالاعتماد على النفس والتحرر من التبعية، عن طريق تحرير اقتصادي يقوم على تنمية مستقلة منتجة وعادلة التوزيع، وإسهام في ترقية خصائص حاملها، وتأسيس لنسق قيمي إيجابي، وتجاوز لنقائص تراث الأنا وحاضر الآخر.

إذا عندما يتوقف المجتمع عن امتلاكه هذه القدرة، تخسر ثقافته، ولا يبقى له سوى استهلاك (المعلبات) الثقافية الجاهزة، التي: إما تستدعي من ماض (تليد) بما يحمله من سلبية الرجوع إلى المطلق، أو من حاضر لم يشارك فيه قادم مع النموذج الأميريالي الجديد. وحيث في غيبة هذه القدرة تدور الثقافة في مأزق هويتها، وتثار الممارك (الأبستمولوجية) بين (أعضاء رابطة المستهلكين) حول: الأصالة، المعاصرة، التراث، الغرب، العلمانية، والفرد الثقافي... إلى آخر ذلك اللافتات التي لا تشير إلى محتوى عيني مباشر (6).

عبر هذه الأواليات، فإن مسألة الثقافة العربية تظل محققة بالمحاذير، لامتداد والنظام حوارية التراث والتاريخ والاجتماع فيها، بسبب طول أمد وضعيتها الإنتقالية، واكتناز حركتها، وسعة مدارها وتمفصله داخل فضاءات يتشابه فيها: الشعبي بالرسمي، الشرعي بالمذهبي، القطري بالقومي، العقلي بالنقلي، الثابت بالمتحول، والأصيل بالدخيل، على اختلاف المرجعية والرمز وأسلوب التداول.

على أن التسليم بهذه الثنائية قد يوقع في قرط إدمان نظري ومنزلق منهجي، يصل، ربما، إلى (سجن)

الثقافة العربية وتقييمها في أطر ثابتة تعيش ديمومة مستقلة، أستطت من مجالها التاريخي وسياقها الاجتماعي، فيما الواقع أننا يازاء، تأويلات تمتاح من هذه المرجعية، وتتكى، على خيارات سياسية، تعبر عن مصالح إجتماعية حالة.

## ثانياً: المشهد.

ولعله من المجدي هنا، التصويت نحو مسالمة مشهد الثقافة العربية، عبر إمكانية الإستشهاد citationnalite بالمنحنى التاريخي العربي المعاصر، منذ فترة ما بعد استقلال الأقطار العربية حتى اليوم.

وتحديد حيز المسالمة هنا قد يسمح باستبصار الظروف التاريخية والإجتماعية المؤطرة لهذه الثقافة، ويكشف العلاقة المعقدة بين شروطها المادية وتمبيراتها ورموزها، وتبيان الوحدة الجدلية لتاريخها الاجتماعي الإقتصادي السباسي الرمزي، وهو ما يمكن أن يؤدي إلى فهم حشباتها، واستجلاء أزماتها، وتوجهاتها المستقبلية.

ولقد يشي تعقد هذا المشهد، ومدى التداخل الذي ينطوي عليه، عن عجز أي تصنيف في استبضاح لوحته:

فمن جهة، وارتباطا بالتطور المتفاوت الحالي للوطن العربي وتناقضه، تركزت قسمة أمصاره، بتعمير الماوردي، إلى مصر الفرصة والتجارة، ومصر المزارع والسواد (٧)، وهو ما يتضح في التمايز البادي بين الأقطار النفطية التي تعتمد في اقتصادها على سطر تصدير السلع الأولية

Primary-product export-oriented growth-import-substitution industrialization

وبين أخرى تعتمد على سطر إحلال الواردات وأثر ذلك في تشظي أنماط متباينة من الأوضاع الثقافية القطرية.

ومن جهة أخرى، هناك محاولات التزويول الدائمة في هيئته على الأقطار العربية، والتي لم تقف عند حدّ الغذاء والتجارة والمديونية والسطع، وإنما امتدت أيضاً إلى عقل الأمة ذاته، في ظروف أمبريالية تتقدم بشبهة، لتضخ اندفاعاتها نحو مجالات أوسع الإستثمار.

يمكن هنا، على أية حال، أن نسجل كروبولوجيا التراسل بين التطور العربي المشفاوت والهيسنة الإمبريالية، كما يتعين في خارطة المشهد الثقافي، من خلال لحظ ممارسات سطر ملتبس من أنماط الثقافة العربية المعاصرة، يجوز تسميته «الثقافة النفطية»، وكذلك عبر تتبع محاولات التزويول الثقافي.

## ١- في الثقافة النفطية:

فالملاحظ أن العلاقة بين أقطار المشرق وبين الخليج، تمثل أحد أبرز المحاور الرئيسية للصراعات الدائرة في وطننا العربي.

ونعني بأقطار المشرق هنا، تلك المنطقة التي تضم مصر والشام والعراق، والتي تهمت منها التيارات المؤسسة للمشروع الحضاري العربي. منذ أربعينات القرن الماضي وبدأ من مفاهيم: التصون، الترقى، التقدم... الخ.

أما الخليج، فبتميز بأهمية موقعه الجيوپولوتيكي للمصالح الإقليمية والعالمية، ويمتازون نفطي هائل، تتولى عنه عوائد تقديفة ضخمة، أدت إلى إنفاق واستثمارات على مستوى كثيف في فترة وجيزة، مع هاجس التفاوت بين توافر الثروة من جهة، وندرة القوى البشرية وتزايد الإثنيات غير العربية من جهة أخرى، ويرسم ملاحظها: تنمية رعية اتخذت، وبوتيرة متسارعة تحت وطأة النموذج الغربي، طابع الإنتقال «من خشونة البداوة إلى رقة الحضارة»، وتركيبية قبلية مدعومة بالمعقيدة الدينية، وضيق في مساحة الوعي السياسي قياساً إلى أقطار المشرق وسيادة سط نفعي رعي من القيم، منوط بتوجه استهلاكي ترفي وأزدواجية أخلاقية، مع نبرة شعبية بدأت تتنامى مؤخرًا بعد أحداث الخليج.

وحتى الستينات، ظل الصراع بين أقطار المشرق والخليج سياسياً في الأساس، غير أن هزيمة 1967، وما نتج عنها من ضغوط القوى التقدمية، وتزايد الإحباطات التي واجهتها برامج التنمية في الأقطار غير النفطية، وتحرز سياسة الإعتماد على الغرب، ثم ظهور حقبة القوة النفطية، كلها ساعدت القوى المهيمنة في الخليج وعليه، على التفكير في التخطيط لمواجهة أقطار المشرق ومحاولة تقويضه، عن طريق تغذية تناقضاته، وإغراقه في المشكلات السياسية والاقتصادية، وهو ما حدث بنجاح كبير، ثم التذميد ذلك لكسب الصراع ثقافياً، خاصة مع تحول الخليج إلى القوة الاقتصادية الأولى في المنطقة، وإلى الشريك الثاني، بعد إسرائيل، للمتروبول.

وقد تمثلت الممارسات الثقافية التي يقومها الخليج فيما يلي:

أ- السعي إلى فرض نموذج الثقافة وقيمه المصاحبة لثراء النفط وأنماطه الإستهلاكية، والعمل على تغيير علاقات الثقافة العربية المعاصرة، وأدوات إنتاجها، بما يوجد هذه العلاقات والأدوات إلى ما يشع المستهلكين الجدد، ولا يناقض تقهم الأيديولوجي أو يهدده.

ب- رعاية وتمويل تشكل مشوة للثقافة الدينية، يقوم على النقل والإتياع والتقليد، ويركز على مظاهر شكلية للشدين (مضاعفة عدد المساجد، تشجيع النساء على ارتداء الحجاب، استخدام السواك، منع استخدام اليد اليسرى...)،

استخدام البدن اليسرى...).

ويبرز العلاقات الاجتماعية المرتبطة بملكية الثروة البترولية والإبقاء عليها، ويختزل غنى وتنوع الثقافة العربية الإسلامية بكل مناهجها ونماذج إبداعها، وتستخدم عبر آليات التعصب المذهبي والديني، واستفزاز المخزون الطقوسي لدى الجماهير.

ح- الدفع بمحاولات تستهدف (أسلحة) العلوم، بواسطة وضعتصورات لها من منظور ديني، مما تمخض عن ترسيمات (ثيئة)، تندرج إما في مجرى نظريات غربية تحت لافتات إسلامية، وأما تلف حول مضامين أخلاقية معمة، أو تخلط بين العلم والدين في معنى لإتهام مضاداة الأول بنصوص الآخر.

د- العمل بهدأب وتخف على تكريس عروبة (امتيزة)، تقوم على الإنطلاق من (الخليجية) كمرجع (بعد تجريب قطرية: التكويت، السعودية، العسنة، الأسرة، القطرنة، والبحرنة)، وعلى إعادة ترتيب وصوغ المعطيات التاريخية بما يخدم هذه النزعة الكيانية، عبر مقولات: الخصوصية والفردية، الفاعلية والواقعية، التنوع والتعددية الثقافية، والظروب الإستثنائية.

وقد أفادت هذه المقالات من أخطاء الطروحات القومية التقليدية، بمفاهيمها الطوباوية، وصارساتها الشعارية الفرعية، وتصوراتها الذهبية لقائسة على إزاحة الترحم والتعدد والتعامل مع المطلق، لنباشر توظيف الثقافة كمعصر دعم لهذه النزعة الكيانية، في محاولة للإنتقال بها من صيغتها الثقافية إلى المصطلح القانوني، فالمشروع السياسي.

ويمكن في هذا الصدد ملاحظة محاولات تحوير الشبكة المفهومية لثقافة الجماعة العربية في الخليج لمقتضيات هذه النزعة، وعموما يقوم به: مركز التراث الشعبي بقطر، دار الملك عبد العزيز ومهرجان الجنادرية السنوي بالسعودية، وزارة التراث بعمان، وجامعة الخليج بالبحرين، على تراوح بينها في توزيع الأدوار.

هـ- التعامل مع المفكرين والكتّاب والأدباء والأكاديميين العرب، إما بإغرائهم للعسل في أجهزته الثقافية ووسائل إعلامه وجامعياته، منسقا في ذلك مع ذهنية الربع الملازمة له، والتي تعتبر (العطاء) أقرب السبل لكسب الأنباع، وإما بتشويه مشلي التحديث والعلمانية والإشتراكية والقومية. بأن تطلق عليهم «أصنام الحداثة والفكر والزندقة» ودأهل التشكيك والنفاق من العلمانيين والشيوعيين والبعثيين والوجوديين، وتدرجهم من قوائم الملحدين والكفار باعتبارهم «أعداء» هذه الأمة الحاقدون عليها، والخاصون منها، والطامعون فيها» (8).

و- الإنشاء المتعجل لبني ثقافية شكلية (جامعات، مراكز أبحاث، دور نشر، مكتبات، دوريات) تفتقد الشروط الأساسية لمروديتها، لقيامها كأدوات تكييف وتطوير واستكمال للأبهة، بهدف منافسة مثيلاتها

ل- تسطيح Superficialite الإبداعية في مجالات الآداب والإعلام والفنون، عن طريق إصدار صحف ومجلات تروج للأعمال الهابطة، وتعتمد عما تراه متروعا، محظورا، مع تقديم مكافآت سخية لأصحابها.

(د) المتروبول الثقافي: a1

وقد تلازم هذا الصراع مع رواج النظام الرأسمالي العالمي بزعامة الولايات المتحدة، والذي حمل على الانتقال من السيطرة إلى الهيمنة، أي التزحزح إلى شكل آخر من الأيديولوجيا الإستعمارية التي تبرز عملية السيطرة وتطعيمها بتعبير جرامشي A. Gramsci (9). وتمثلت هذه الهيمنة في سيطرة تبعية من قبل غالب الأنظمة العربية للمتروبول، مادام «وسط الضرورة وسكنة المغلوب» بقول تروتسكي L. Trotsky. قد أرغما على ذلك. (10).

والقائمة المصطلحية للتعبير عن ذلك الإلحاق ممتدة: حيث يحلو لبعض من (حسني الطونة) تسميته بالثقافت acculturation، حوار الحضارات، توازي الثقافات، التلاصق الحضاري... الخ، وإن ظلت هذه المصطلحات مشحونة بتروك التمايش بين الآن الحفرة إلى التعبير مع الآخر الفنان والباحث على الرمية في آن معا، ومشروطة بأن تقوم على حرية التعرف على الآخر، وأن تستند إلى حرية التعبير عن الذات.

وآخرون يبلجأون إلى (التخفيف)، فيرون ذلك الإلحاق، وتعبير وودنسون M. Rodinson عملية (توطين) indigenisation (11)، يبدو فيها داخلي الدافع، وطني الشكل، أهلي الرموز، «متروبولي النسب».

وهناك أيضا «التجهيل الثقافي» الدال على الحالة الأكسى من تمثل الثقافة الواقعة غصبا، وما تحويه من تلويب وطمس الثقافة الأصلية، ومثاله ما يحدث أنها في فلسطين المحتلة.

وهنا نصل إلى مفاهيم: الفوز الثقافي، غزو العقول، التغلغل الثقافي، التمغرب الثقافي، التطبيع الثقافي، الإختراق الثقافي، الإستلاب الثقافي، الإستتباع الثقافي، تسرب التغريب، والتنميط الثقافي.. وكلها تمثل في الجمل مظاهر لاستمرار السيطرة الأميركية على أقطار العالم الثالث، من خلال ما أطلق عليه بعض المنظرين الأمريكيين (البعد الرابع)، ويعنون به إحكام الإلحاق من خلال الثقافة كبعد جديد، يضاف لإبعاد السيطرة الاقتصادية والسياسية والعسكرية (12)، وإن جاز القول أن نجاح هذا الغزو ولا يتم تلقائيا، بل يتناسب طرديا مع درجة وهن المناعة الثقافية المحلي، مما يفسح المجال أمام التسرب الكثيف للثقافة الأجنبية (13).

يتعلق الأمر، إذن، بجسميات جديدة لسيروية تبعية المتروبول، تترك المجال هنا لتكثيف وقائماها:

لمع نهاية الحرب العالمية الثانية، تكرر المشروع الإستيطاني الصهيوني في المشرق العربي على

لمع نهاية الحرب العالمية الثانية، تكرر المشروع الإستيطاني الصهيوني في المشرق العربي على ركائز ثقافية لا سند لها، وبدأت الولايات المتحدة تتسلل إلى المنطقة العربية، وتركز على مجال العمل الثقافي، بتصدير ما اصطلح على تسميته «بالأمريكانية» Americanisme، جمعيات، إرساليات، مدارس، دوريات، مؤسسات بحثية، دور نشر، أفلام، موسيقى الجاز، أطعمه مجمدة، مشروب الكوكاكولا... الخ.

وفي هذا الإطار، ظهرت مجلة (المختار) ذات الحجم الصغير والشم الرخيص والطباعة الجيدة، والتي لعبت دوراً ملحوظاً في تهيش وعي القارئ العربي، ومثلت الترجمة العربية للمجلة الأمريكية المعروفة Ready's Digest (الأكمل المهضوم للقارئ)، وصدرت عن دار (أخبار اليوم) المصرية، وورد إسمها ضمن المجلات التي ساعدت المخابرات المركزية الأمريكية على نشرها (14).

ولفت النظر في القسم التي رُوِّجت لها هذه السجلة أطران: الأول، أن النجاح مرهون بلمسة الحظ والمصادفة، والثاني، أن العدل الإجتماعي معلق على أريحية السادة وكرم المستمدين للتبرع والإحسان.

كذلك باشرت (مؤسسة فرانكلين) نشاطها في **الطاق العربي** بدءاً من عام 1953، وفي مرحلة احتدام اليقظة القومية، ومواجهة المنطقة لمحدولات الإحتواء وضَّمتها إلى مناطق النفوذ.

وقد شهدت السَّنينات دروة نشاط الترجمة في هذه المؤسسة، ويومجة أعمال هذا النشاط وتوزيعه على مجالات متخصصة ومواقع معرفية مدروسة، وبالدات مجال الشربة، أو ما أطلقت عليه (فن صناعة البشر).

وتضمنت هذه الترجمات مناصرة مفضوحة ومكشوفة للسياسة الإستعمارية، وتهرياً لشرعية الوجود الصهيوني، بتصوير إسرائيل، لا كدولة وكيان سياسي فحسب، وإنما كحضارة مؤثرة في المنطقة، وتقديم (زاد) ثقافي أمريكي بمالح القضايا التي تواجه المجتمع العربي، حتى لا يجد المواطن أمامه سوى هذا الزاد، وتشربه التراث الحضاري العربي، قصد خلق حالة من عدم الإقتناع بقدرته على التواصل، والتبشير بالنمط الأمريكي للحياة، ووضع مرسوعات وأعمال معجبة للجماعات الإثنية في الوطن العربي.

وقد تم ذلك عن طريق استخدام كتاب وموظفين كبار، بهدف خلق فريق عمل من المثشبعين، فكرها وسياسيا، بالإنتما، إلى الغرب، كظهير احتياطي لاستمرار مصالحه، بالسعي إلى تلميعهم، وإظهارهم كعلامات فكرية غير منحازة، وساعية إلى الإثراء الحضاري الهادف لخدمة (الإنسان)، وإصدار الكتب المترجمة من خلال دور النشر العربية، إبحاء بأن هذه الكتب وليدة اختيار حرٍّ من جانب مترجميها وناشريها، واللجوء إلى التمرية، باستبدال الأسماء والأمثال الأمريكية بأخرى عربية، وخاصة في كتب الأطفال.. كل ذلك في مطبوعات تتميز بورقها المصقول وإخراجها الأنيق وسعرها الزهيد، وتحت شعار

ومع بداية السبعينات، طوّرت (وكالة المعلومات الأمريكية) التي أصبح إسمها (وكالة الإتصال الدولي الأمريكية) USICA من نشاطها، باستئناف برنامج ترجمة الكتب الأمريكية إلى العربية، وكان قد توقف في أعقاب حرب 1967، ثم بإنشاء مكنتيات ومراكز بحثية (15).

عبر هذه الممارسات، وفي إهابها، يمكن استيضاح نزعة هذه الهيمنة الثقافية، وتلّس أقمطتها الأيديولوجية.

ذلك أن هذه الممارسات، بصنعها لأسئلة المواطن العربي وفأجوبته، إنما تؤكد سيطرة النزعة التلقينية، الدالة على أن قيم الفكر خارجية أكثر منها داخلية، وتحصّن من مفهومي «الإستهراء» و«الإذعان الشعائري» اللذين يقومان على تشريب الأفكار دون تمييز أو تمحيص، ناهينا عن أنها تلفي أو تتجاهل أسس الثقافة القومية وإسهاماتها في قضايا التحرر والتنمية، مما يكرس من فك ومنطق التبعية، أو ما يطلق عليه (العقل الأسير) The captive mind، الناتج عن ميثاقين الإشتراقيين.

وفي هذا الصدد، يجب أن نعترف بأن جيلا كاملا من المثقفين والمتعلمين العرب قد تكوّن في حدود هذه الممارسات، وبالتالي توفّر لديه تكوين في مجالات مختلفة من منطلقها، وما تحمله من رؤى فكرية وأيديولوجية.

### ثالثا الأزمة:

بهذه الوضعية، وفي إطار مناح عربي مدعم بالحروب الطائفية والمذهبية والإثنية، وبالسلام الكاذب، والإسباغ المقتن CODE لطبائع الإستبداد، ودعاوي الأصولية الإطلاعية، تنمكس تفاصيل أزمة الثقافة العربية المعاصرة، وتؤسس لها، بصورة حادة، أربعة أوجه:

(1) فمن ناحية التحرر الاقتصادي، كان الإحباط أعظم دواو حيث أضحي الوطن العربي منطقة طرفية فصل اقتصاده على احتياجات السوق العالمي، في ظروف تحول فيه إلى سوق مفتوح للأليات الرأسمالية، وتخصيص للموارد يلبى حاجة الأغنياء، ويقر الفقراء، والتعامل مع الأقطار العربية فرادى وهو ما أطلق عليه الباحث الجزائري على الكتز (نهاية بانفوتج)، وتعامل يومي مع مشكلات الجماهير الأساسية بدل التفكير على المدى البعيد، وتحرير لسياسات صندوق النقد الدولي، وقشل برامج التنمية، والتفريط الواضح للشروات، وأظهرها النفط، الذي يجوز الحديث حول نهية النظم من قبل المتروبول، وتوجيهه لخدمة (القبائل) العربية الجديدة ومن يلف حولها.

وليس أدل على هذا الإحباط، من تصاعد المشكلة الغذائية، حيث أكثر من 83٪ من حاجته الغذائية مستوردة، رغم امتلاكه لكافة إمكانيات إنتاج الغذاء، من أرض ومياه وعمالة ورأسمال (16).

أما عن عدالة التوزيع، فالتمايز واضح على المستوى القطري بين بلدان قليلة السكان وغزيرة الدخل

أما عن عدالة التوزيع، فالتمايز واضح على المستوى القطري بين بلدان قليلة السكان وغزيرة الدخل (إجمالي الدخل الفردي في الإمارات... 16000 دولار حسب عام 1988)، وأخرى شديدة الكثافة السكانية ومدنية الدخل الفردي (أقل من 500 دولار لنفس العام في السودان ومصر واليمن) (17). وواضح أيضاً على المستوى الطبقى من ازدياد حدة تفاوتاته، وتدهور مستوى معيشة المتجبنين المباشرين، وتدني إشباع احتياجاتهم، مقابل مظاهر الإستهلاك الترفي والبهني لبعض الفئات، وهو ما هباً المناخ للإحتقان الإجتماعي والسلوك الإحتجاجي العنيف والإنتفاضات الشعبية المطالبة بالخبز والعمل والسكن. (2) وفي مجال الخصائص السكانية، فإن سياسة تغييب دور الجماهير الشعبية التي اتبعتها الأنظمة، وتحولها إلى منقلبة لا ذات عارفة، أدت إلى أمية تصل لحوالي 60٪، وإلى انخفاض مشاركتها السياسية وحقوقها في التعبير والحركة والتنظيم، وإلى قلة الإتفاق على البحث العلمي والتطوير التكنولوجي يبلغ نحو دولارين للفرد في السنة (18)، ومن ثم غياب مساهمات علمية جادة، وهجرة الكفاءات والعقول.

(3) وحول بلورة نسق قيمي، فالملاحظ سيادة مظاهر التسلط والقمع وتقييد الحريات، وتشويه توجهات الثقافة بتواجد نمط من الذوق لغلظ الأغاني هابطة، تلوث للبيئة، لغة جاهزة، سلوك استهلاكي مهتذل، قيم فردية، تدني النظرة إلى المرأة...، وكلها لم تسهم في بلورة قيم إيجابية، كالديموقراطية أسلوباً للحياة، والتعاون، والجماعية، والنصحية، والإبداعية، والرؤية المستقبلية، وتنشيط دور المرأة، واحترام الثقافات المحلية وتشجيعها في إطار الوحدة والتنوع.

(4) وعلى صعيد المأثور والمطروح، لم تستطع الثقافة العربية حتى اليوم الوصول إلى صيغة تتجاوز بها تقاضها، والتي تمتد إلى الإختلاف القائم في المنطقة منذ القرن الثامن عشر بين أهل الكلام وأهل الحديث، ومع عصر النهضة العربي بين المثقف الليبرالي الذي يرى ألا سبيل إلى تحصيل الترقى إلا بالأخذ بأسباب (التمدن الأوروبي)، والمثقف السلفي الذي يطالب بالعودة إلى ما صلحت به أحوال السلف، وصولاً إلى الوقت الحاضر، حيث تجد هذه العودة غطاء لها التبريري عن يقومون بالفتوى خدمة لمصالح حائزي السلطة وأثرياء النفط وأصحاب شركات (البركة).

ساعد على ذلك، ازدواجية المرجعية التعليمية، البادية في تلازم نمطين للتحصيل: الأول، تقليدي يمثل في المعارف الدينية، ويرتبط بالأزهر في مصر، والقرويين في المغرب، والزيترية في تونس، والجامعة الإمام ابن سعود في السعودية وجامعة أم درمان الإسلامية في السودان، والجامعة الإسلامية في الجزائر، ويتمحور حول رؤية تقتصر على هذه المعارف، ويجعل من التفسير الديني للعالم القلبية على ما عداها من معارف (وضعية).



والتي رُتبت توازن كوادرها لديها رصيد من المعارف التقنية والعلمية، لتشغيل جهاز الدولة وإدارة مؤسساتها، وتهينة تنظيم عقلائي يستطيع أن يفي بعبء ومتطلبات الدولة.

وقد فاقم هذا التناقض من أزمنة الهرم والشرعية، وزاد في وطأة الثقافة التقليدية بشيائرها السلفية وحركاتها الأصولية، مما دفع بالعرض إلى الهروب من التاريخ، احتجاجاً على المؤس القائم، برجم المروث التنويري، وتنشيط إسلام شكلي، يحض على الواجبات الدينية الفردية، ويقوم على الإنكفاء، على الذات ولجم بهائنها، ويضع بين قوسين جميع المشكلات الاجتماعية، ويخلص المسألة عبر دأرتين مغلفتين: الإيمان أو الكفر.

يبد أن توظيف مظاهر هذه الأزمة، يشدنا نحو سؤال مائل، وإلى تعقب المعابر التي تسمح بالدخول إلى دائرة الجراب عنه؛ لساذا حدث ذلك؛ الواقع أن نهج الذرائعية pragmatisme الذي اتخذته الأنظمة العربية لخدمة مصالحها، قد أدى؛ إما إلى استخدام العناصر المؤلفة للبعد الثقافي في رسم حدود مجتمع تجريدي، لم يستوح دلالات مجتمع فعلي يسير وفق علاقاته التاريخية والاجتماعية، أو إلى إهلاك أخصية ثانوية للرؤية الكلية في العمل العربي لحساب نظرة نجزئية وجدت في الجري وراء النجاعة والردودية حقلاً لأنشطتها.

من ناحية، لأن طبيعة توجهات الأنظمة العربية قد فرضت، عبر طغيان آليات دعاواها ومقتضيات حركتها، تحويل الثقافة إلى مجرد وسيلة دفاعية، وتشهير سط من الثقافة الجماهيرية، يرتبط بالتسلية وإزاحة الوقت، ويؤثر على العقليات والسلوك، بالنظر إلى انتشاره وتعدد قنواته.

وتظهر إعاقة وقسرة هذا النمط في تغذيته روح المطابقة والإمتثال، والتلقي السالب، واقتراح معرفة قطعية، وآراء وسلوكات ونماذج جاهزة ومهابة سلفاً، لصالح تغليف استخداماتها المحتكر للسلطة.

ومن ناحية أخرى، كان الإلحاق هو الأسلوب الذي ميّز علاقة الأنظمة العربية بالثقافة، حين أغفلت النظر إلى التنمية كنموذج ثقافي يستجيب للمتطلبات والاحتياجات الحية للجماهير، وغلبت الإعتبارات الاقتصادية التي نظرت إلى الثقافة باعتبارها (الجوانب غير الاقتصادية)، أو أدرجتها في المعادلات الاقتصادية، وعذكت فيها بما يتفق مع أوجه استخدامها المزمع، بإخضاعها برامج، تنمية لأساليب الإجراء، التقني، والقرار الفوري، والتمركز البيروقراطي Bureaucratization، وكلها كما يلعب إيزنشتات S.Eisenstadt، تحتوي على تطوير وتنظيم صارم متعاطم regimemntation لبعض مجالات الحياة الاجتماعية، ووضع أهداف وخدمات المؤسسة لمصلحة قوى وتوجهات مختلفة (19)، مع ما يصاحب ذلك من نزوع إلى اختزال الواقع وتهيش الثقافة، وبالتالي إلى التشكيك في دورها حينما يتملأ إغفالها.

دورها حبشاً يتعذر إغفالها.

وهكذا لم توفر الأنظمة شروط ربط الثقافة بالتنمية، بأن تقوم الثقافة بدور الإطار المرجعي والناقد اليومي للتنمية في كل ممارستها، مما أدى إلى خلق تنمية مشوهة وغير متوازنة، وإلى فشل هذه البرامج وعجزها عن تلبية المتطلبات الأساسية للجماهير غير المشاركة فيها، وإلى ركن الإهتمام بالمسألة الثقافية على تخوم (العموان)، أي خارج التنمية، حيث إعتبر حلّ هذه المسألة مشوقاً على الإكثار من مراكز التكوين والتربية والثقافة الجماهيرية والوسائط الإعلامية، تلك التي تمارس دورها في حقن الجماهير بالصورة الموحدة.

ساعد على ذلك، أن هذه الأنظمة قد قدّمت مسألة الحكم وبناء الدولة، على أن تكون الثقافة مطبّعة أو خادماً لها، إما بارتئانها في دائرة العمل السياسي المباشر، لتعالج في إطار التنظيمات السياسية (مراقبة التعليم ودور العبادة، تكريس تفهيمات رسمية معزّزة بدروس في الحس الوطني، الرقابة على المطبوعات، المصادرة، نشرحات تحدّ من حركة المثقفين، الرّج بالكتاب في السجون...)، أو بإيكالها إلى متخصصين تكتونقراط، مما أفقدها، في العاليين، من قيمتها.

أما الإنلتجنسيا، فإنّ قسماً كبيراً منها توزع، إما حول أفكار قبلية عاطفية نزع بواسطتها إلى أسطرة وتقديس الثقافة العربية وبذاتها اللغظي ومعاظلتها الفنية (20)، أو داخل ممارسة نخبة نافذة Mandarinal تسعى لتسويق بصاعة غربية، وإما حول زعجة تحويلية Transformisme تنحو إلى حالة من الصمت والإبتعاد عن كل ما من شأنه أن يكون ضدّ الأنظمة (21)، أو حول عدم إمكان مقاومة الإندفاع، بتواطؤ واع أو لا واع، نحو الخدمة في (البلاط)، والعمل مع الأنظمة كديماجوج Demagogues، أو كأجراء أشقياء، و(حملة لوظيفة السيطرة)، ليمارسوا ديموقراطية الخطاب وديكتاتورية السلوك، ومبدئية الشعار وسسرة المصالح.

وقد أعطتهم هذه الأنظمة، حسب سارتر P.Sartre، دورين إثنين:

«فهي تجعل منهم إختصاصيين وخادمين للهيمنة معا، أي حركاً على التقاليد، إضافة إلى أنها تهيشهم ليكونوا على حدّ تعبير جرامشي (موظفين في البنية القوية)، بمنحهم سلطة محدودة، هي سلطة ممارسة الوظائف التابعة في المؤسسة الإجتماعية والحكم السياسي» (22).

### وأخيراً: المستقبل.

إنّ ما يمكن استخلاصه هنا هو تطور الثقافة العربية في سياق الأزمة المجتمعية لهذه الحقبة كان تطورا معزكاً، بسبب تشوّه البنى الإجتماعية، وتراجع المدّ الثوري والقومي، وفشل السياسات القطرية، وهيمنة المتروبول والقوى المحلية المرتبطة به.. وهو ما أقعدها عن الإستجابة للتحديات التاريخية المطروحة

ويشور عادة في مثل هذا المناخ سؤال: ما العمل؟ وهو سؤال أضحى يصيب غالب المثقفين العرب بالإحباط، بأكثر مما يلهب خيالهم. بالنظر إلى تصاعد مشكلات الهوية والمعاش، وتنامي أوضاع الإستبداد والإستغلال والتنمية.

وفي هذا الصدد، يطرح جورج ماثيو G.Mathieu أسئلة إشكالية، لا تخلو من هم ضمنى يربط تجارب الدول الحديثة، ويضئ لها سكة قد تساعد على بلورة عنايهما الضمنية أو الغائبة، تحصلها فيما يلي:

(1) ماهي الأولويات الحقيقية بالنسبة لدولة حديثة؟ هل هو رفع مستوى معيشة الأفراد وإيجاد العمل لهم؟ أو هو العدل في أداء الضرائب، وضرورة التنمية الاقتصادية، وتحقيق النظام والأمن وتنظيم وسائل الترفيه وإشعاع الثقافة؟ أم تراء التعبير عن إرادة فعلية للإعلاء من شأن الإنسان؟

(2) هل يتعين علينا أن ننتظر هذا الإعلاء للإنسان يتحقق وحده، أم أن نستثمر كافة الجهود من أجل انتصار الكينونة على الملكية، وتغليب الكرامة الإنسانية على الفرائز البالية؟

(3) هل يجب علينا أن نوجه الثقافة؟ أم أن نؤمر شروط تنسيبها ونترك الحرية للمصالح الخاصة والإقتصادية لتخرب ما تبقى من إنسانية حقيقية؟ (23).

وفي الظن أن مسار الحركة الثقافية العربية، بما يحتاجها من صهرات، وما تحمله من ضوم وقصور، سوف يؤدي إلى عدة احتمالات مستحيلة:

الإحتمال الأول والأكثر واقعية، هو أن الإستعداد لملقاة هذا القصور، في ظل المتغيرات والوقائع التي يجري تشبيها أنيا على المنطقة العربية، لا يكاد ينهي بإمكانية واقعية لتجاوزه، تلازما مع استمرار التدهور العربي وتفاقم تبعته، وبالتالي المزيد من الدوجا والجمود واللاإبداعية.

أما الإحتمال الثاني، فتدنا عليه الخبرة التاريخية العربية في العلاج الوقفي، والقائم على امتصاص (تشنجات) المسألة الثقافية، أو بتسويتها تحت تأثير مهدئ أو آخر (تكوين تجمعات مهشمة للإنتلجنسيا، إدعاء أطروحات حديثة، تكريس وطنية بائنة nationalisme anachronique، تضخيم الجهاز الإعلامي، تطبيع سباحي لمشروعات ثقافية، طرح شعارات قابلة لأي معنى tiroirs...)، بما يفيد أن محتوى القصور ذاته يبقى كامنا وقابلا للإفجار في أي لحظة، بمجرد ضعف أو تراخي تأثير العوامل التي أدت إلى التهذنة أو التسوية، وصولا إلى طرح تسوية جديدة.

وأخيرا هناك احتمال خروجها من أزمتها، وهو احتمال لا يتم تصوره جديده خارج إطار جدل التفسير في بنية إجماعية تفجرها الصراعات الطبقة والقطرية المعقدة، وخارج الحضور الفاعل لحركة الجماهير العربية، عبر مستويين مترابطين: مستوى أيديولوجي-سياسي يعالق فعل الجماهير بتشكيل ثقافة المواجهة

العربية، عبر مستويين مترابطين: مستوى أيديولوجي-سياسي يعاللق فعل الجماهير بتشككل ثقافة المواجهة التقدمية، ومستوى تنظيمي-سياسي يقوم على تكوين جهة شعبية تضم كافة القوى العربية المعادية للأمبريالية والصهيونية.

ذلك أنه من الضروري الوعي بأن تحقيق المخرج لا يمكن أن يتم من خلال توجهات تعبر عن نوعيات من ردود الفعل (تدعيم طروحات مشروع ثقافي جديد، ترشيد الحركة الثقافية، توسيع قاعدة المجتمع المدني، تنشيط تكوينات الإنتلجنسيا، المواجهة الثقافية للفرز الأمبريالي الصهيوني، التمسك باستقلالية الثقافة النقدية في مواجهة السياسة الثقافية السائدة...)، فهذه، على جدواها، صيغ خام تستوجب تحويلا ومعالجة حتى تعثر على انسجامها الدلالي وتبريرها الاجتماعي وتحققها الفعلي، فضلا عن أنها قد تستحيل شعارا القوى تبعية ومفردة من الداخل، أو يقع توليفها من قبل الأنظمة لإجهاضها.

ومادامت الأزمة الثقافية في الوطن العربي تمثل تجسيدا للأزمة المجتمعية، فإن طابع المخرج منها يتوقف على تغيير جذري في البس الإقتصادية الإجتماعية السيطرة، وبالتالي على ناتج معارك اجتماعية ووطنية، وعبر استراتيجية جماهيرية صريحة تجد طريقها في مسار الحضور والمستقبل، إذ ليس المطلوب أن نرفع الشرب. المهم أن نستبدل الجسد، هكذا تحدث الشاعر المصري محمد عفيفي مطر.

ARCHIVE

## هوامش:

- (1) Aubenque; P.: Le problème de l'être chez Aristote, (1) PUF, Paris, 1982, p.75.
- (2) كرهه لبني شراوس. الأندريولوجيا البنيوية، ترجمة د. مصطفى صالح، منشورات دوررة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، 1977، ص 67.
- (3) Morin, E.: Sociologie; Fayard; Paris; 1984; p/ 338
- (4) مقدمة ابن خلدون، ص 247.
- (5) Bourdieu; P. et . Passeron; La reproduction-Eléments pour une thèone du système d'enseignement; Minuit; Paris; 1970; P.4/
- (6) د. صلاح لصيرة؛ والفرز اللتاني وحوار المصداقات في (الصار)، المدة العادي والتلازم، يوليو 1987، القاهرة، ص 127.
- (7) المادودي، تسهيل النظر وتمجيظ النظر في أغلاق الملك وسياسة الملك. تحقيق وعنوان السيد، المركز الإسلامي للبحوث، بيروت، 1987، ص 210.
- (8) «حرب الكاسيت» في (الثافة)، المدة الأول، يوليو 1988، مؤسسة راضي الريس للنشر، لندن، ص 4-6.
- (9) Gramsci dans le texte; Recueil réalisé sous la direction de F. Ricci, Editions sociales, Paris; 1978; p 87.
- (10) Trotsky; L.: Histoire de la révolution Russe, Seuil, Paris, 1967, p. 42.

- (12) صارت في الوطن العربي العديد من الكتب التي تشتهر بالفرد الثنائي، منها:  
\* التحرك الثنائي الإسرائيلي في مصر، مركز الدراسات العربية، لندن، 1981.  
\* عام على التطبيع، مجموعة مؤلفين، دار المؤلف العربي، القاهرة، 1981.  
\* د. حامد ربيع، الثقافة العربية بين الفرد الصهيوني وإرادة التكامل القومي، دار المعارف العربي، القاهرة، 1981.  
\* د. عزيز الحاج، الفرد الثنائي ومقاومته، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1983.  
\* أعمال مؤتمرها مواجهة الفرد الثنائي في الأمسيات الصهيونية للأمة العربية، أبريل 1982، مطبعة الاتحاد العام التونسي للشغل، تونس، 1984.  
\* مصر وإسرائيل، خمس مشكلات من التطبيع، دار المستقبل العربي، القاهرة، 1984.  
\* مصر، عرض، وعليكم السلام، دار المستقبل العربي، القاهرة، 1986.  
\* حازم هاشم، الوزارة الإسرائيلية على العتل العربي، دار المستقبل العربي، القاهرة، 1986.  
\* د. مسعود طاهر، مواجهة الفرد الثنائي الإسرائيلي الصهيوني للشرق العربي - دراسة في الثقافة المقاومة، منشورات المجلس القومي للثقافة العربية، الرباط، 1989.  
\* ثقافة المقاومة ومواجهة الصهيونية - أبحاث ومناقشات الندوة الفكرية التي عقدت بالقاهرة في نوفمبر 1989، مطبوعات مركز البحوث العربية، القاهرة، 1990.  
\* د. مصطفى مجازي، ثقافة الطفل العربي بين التحريب والأصالة، السلسلة القومية للثقافة العربية، الرباط، 1991.  
(13) هناك من يرى أن الحديث عن (الفرد الثنائي)، إن لم يفتقر بالتطبيع القائم على القوة المسلحة والهيمنة الاقتصادية والإستمرار والتجديد، قد يوقع في التسليم بالقرصانات غير مقبولة، من ليل عبر الصحراء العربية خاصة طيمة يمكن أحشوها) من طارح الحدود، ومن ثم فإن الحفاظ على ثقافتها لا يتطلب سوى إبطال هذه الحدود، وإعلان الحظر على (السلحوظ)، إستراتيجية بالأنظمة التي يجب أن تعطى في ظل الظروف، أنظر: د. صلاح قصص، أريج سائل، ص 126.  
(14) محمد حسنين هيكل، بين الصداقة والسياسة، بيروت، 1986، ص 87.  
(15) حرك دور الجامعات الأمريكية، أنظر فصل النقيب حكيم تشيقي القصص - هكذا تبدأ، مؤسسة الأبحاث العالمية، بيروت، 1983، ص 123 وما بعدها.  
(16) التقرير الاقتصادي العربي الموحد، الأمانة العامة لجامعة الدول العربية، 1990، ص 11.  
(17) المرجع نفسه، ص 16.  
(18) نفسه، ص 31.  
Eisentadt, S.N.: "Bureaucracy, bureaucratization and debureaucratization", (19) in A. Etzioni, sociological reader on complex organizations, Rinehart and Winston, N.Y., 1960, P.306.  
Benchiekh, j.: "L'étrangement" in (Revue Autrement), No. 38, Algérie, (20) Mars 1982, p. 41.  
(21) لمزيد من التفصيل حول الحدود الثقافية لتجربة التسمية العربية، أنظر: د. علي الكتري، وتأملات حول التجربة الوطنية في العالم العربي، في (أحرل الأثر)، دار برشان للنشر، الجزائر، 1990، ص 145-149.  
(22) جان بول سارتر دفاع عن الشقطين، دار الآداب، بيروت، 1973، ص 23.  
Mathieu, G.: L'abstraction prophétique, Gallimard, Paris, 1984, p.16. (23)

## الكتابة والمنبر الغائب المجلات الثقافية في الجزائر

د. عمّار بلحسن

جامعة وهران

يبدو العالم الثقافي الجزائري ومادبا، أشبه بصحراء سائدة، لا تنبت فيها إلا بعض نباتات الصحار، التي تختزن ما بها وسفها، مؤونة منذ سنوات تعناش منه، في انتظار غيث مستحيل، كأرض تمص مخزونها، مشدودة نحو التصحر النهائي. تدوي براعمها، ويحف صرعها وزرعها لشرك البهاس بحيث في دبالها يكون هودة.

.. لا لبس هذا استهلالا شعريا. مراد بالاستعارات العلاجية، أنه بمعنى ما إعادة جذر كلمة "الثقافة" إلى رحمها الاصلي العلاج، وتشكين صورة للمكر والابداغ في معادل رمزي وبلاغي داخل جزائر تعيش منعطفًا خطيرا؛ إمّا النجاح في قيادة مجتمع على اعتاب الحداثة والديموقراطية، او السقوط في هوة التفكك، الفوضى والتاريخ الاليم.

لم تعرف الثقافة الجزائرية المعاصرة سوى الانقطاعات والمفترقات والتوترات والانشقاقات، ولم تناس كنسج من العلاقات والتبادلات والحوارات، في فعاليات وممارسات جماعية مغيرة ومدونة، تغذيها الكتابة، كعملية حدائية وعصرية، وتعطي للفعل الثقافي قبة ومقاما، يحقق اندماج المثقفين في شؤون المجتمع وانصاتهم لتحولاته وتغييراته، فليس ثمة مجالات معينة ومحددة ومستقلة، تسمح باجاز حوار فكري اجتماعي عام، منتظم ودائم بين المثقفين والقراء والمجتمع.

يمكن صياغة اشكالية تطور الثقافة في الجزائر:

في سياق الراحدية على المستوى السياسي والفكري والايديولوجي، والشفوية على مستوى الاتصال الثقافي، والعزلة على مستوى العلاقات الثقافية مع العالم العربي والواحدية المغربية وصراعاتها وتوتراتها، ودولة أو إدارة وقرطة التعبير والنشر والاتصال. وسبادة سلفية فكرية ونقدية سارت الثقافة الجزائرية

لاسيما العربية منها، كنسيج، ينشطر وينحل كل مرة، وكأنه يتدهور، وهو يتطور، بحيث تظهر، كل مرة، تمرقات وانقطاعات، أدت بهل السياسات الثقافية الى الفشل: صمت المثقفين وغياب الاتصال الفكري والاجتماعي واختفاء منابر التعبير والكتابة.

في هذا المنظور، يطرح سزال المجالات الثقافية في الجزائر، ويندرج في شبكة العلاقات الأساسية التي تكون الوضعية العامة للثقافة والمثقفين.

### أ - المجلة، المفهوم والفعالية

يشير "لسان العرب" الى وجود مجلة "لقمان" وهي "صحيفة أو صحائف بها أمثال وحكم منسوبة للقمان القبيلة اليمنية عاد، الذي ظل يدور على أسنة الشعراء، ويذكرونه كما قال الجاحظ عنه بـ "القدر والرياسة والبيان والخطابة والحكمة والدهاء والفطنة". ففي جذرها اللساني العربي، تعني المجلة الماء والرواء والري..

أما المجلة بمفهومها الحالي، فهي نشرة دورية أو شهرية أو فصلية تتناول شتى الموضوعات، منها المجلة الادبية والعلمية. وهي دورية نشر **البحوث والمقالات** العلمية، بقلم اعضاء مجموعة أو جمعية علمية وأدبية متخصصة، يعلب عليها طابع الجدية والتمسك في البحث والاطالة، وتعنى بالبحوث المعرفية والفكرية والنقدية وعرض الكتب والانشطة الثقافية والابداعية. وهي مية ارتبطت في العصور الحديثة بشوة "غوتنبرغ" أو الكون الفنتبرغي. على حد تعبير ماك لوفان:.. إنها منتوج المطبعة وشقيقة الصحافة السبارة، ولولدة تطور الصناعة الثقافية المكتبة.

وتمثل المجلة الثقافية غلبة في نسج اجتماعي ورمزي، يجمع المثقفين، أي منتجي القيم العلمية والمعرفية والفكرية والجمالية، مع القراء في علاقات اتصال وحوار، فهي منبر مكتوب داخل التاريخ في حركته وزمنيته، تمكس الزمن الثقافي لمجتمع معين، انها صحائف أو أوراق العمل الثقافي الأتي ومدونات التفكير والكتابة، ورسالة مفتوحة متعددة للمجتمع عبر المطبعة والقراء تجيب على حاجيات الاتصال الثقافي". ان المجلة مدرجة في حركة التاريخ الثقافي فهي تساهم في ابراز وتعبين عمل المثقفين، وسر ومعرفة صورة ثقافة معينة، في تكونها وتحولها المستمر، كما انها قضا متنوع ومتعدد المواضيع والمعاور والتبسات والمقاريات، يسمح بذقطة التعبير وتفاير الكتابات، وخلق حوارية بين النصوص والافكار والابداعات.

وتظهر المجلة الثقافية مطبوعة عصرية أستراتيجية في العمل الثقافي لكونها:

- وسيلة لنرسيل انتاج المثقف، المرتبط بلحظات تفكير آنية، متجلدة في الزمن الثقافي لمجتمع ما،

وتاريخه واشكاليات تطوره، فهي تخلق ظروف حوار فكري يتمحلي على التفكير البشري وتغذياته الصحافية العادية، مما يولد وعيا بمعامله وتفاعلاته، وتأثيراته الخفية والظاهرة. فطرح وصياغة اسئلة المجتمع المعاصرة وتركيب الاشكاليات والتحديات المخفية، واهراز وتعيين ما هو مسكوت عنه، او مخفي في ثنايا الوعي البشري أو التاريخي، أو مشئت في الحوار الاجتماعي والثقافي العام، هو جوهر عمل المثقف، لانه يبني صياغات ملائمة وصائبة، متعددة المقاربة والطرح، تعمل على شرح الاحداث والوقائع، وتنظيم وتوضيح وفرز لمساراتها، وتقدير واستشراف لمستقبلها. ان مواضيع كالهيسة الثقافية الغربية، أو الإسلام السياسي، أو الكتابة الابداعية، أو الديمقراطية، تنوزع في ذهن القراء ووعي المجتمع إذا لم تهلل في دراسات ومقالات وخطابات فكرية تحليلية، وتصاغ في افكار ومقاربات، تتجاوز الخطابات السياسية العجة أو الصحافية العادية، أو النقد الصحافي الانطباعي أو مداخلات القراء والمتعلمين...

• أداة لوضع مؤشرات حياة ثقافية مؤسسية ومضبوطة ومنصبطة، ومنظمة، مندرجة في الزمن الثقافي، واجراء العصر الفكرية والايديولوجية والمعرفية، تعمل على تحديد مستويات أو عتبات المداخلات الثقافية، وكميات وقيم اهرانها، وطابع ومستوى القائمين بها، على اساس إجماع ضمني بين المثقفين والقراء، يشكل "إثيكة" Ethic أو **ملكية تحكمها اخلاقية** ومعيارية تنظم وتضبط عمليات النقاش والحوار والكتابة، وتؤسس لها عتبات ومداخل وجرادات. تعطي لها قيمة ومقاما، يحقق لها تأثيرا وانتشارا وصدى.. ان هذه الاخلاقية تخلق طبقة أو منظومة سلوك وقيم ثقافية متفق عليها، تحقق تراكمات وعادات، تفرز موضوعا وآليا المثل من السمين. الابداع من الاتباع، الانتحال من الاصل، ذلك ان نقاط النقاش الفكري المركزية، ومستويات التدخل النقدي، واشكاليات وقضايا الحوار، ومنهجيات وطرق ومقاربات النظر والتحليل، شفاقة ومعية في عتبات وتراكمات، واصعدة لا تسمح، كل مرة بالعودة الى البدايات أو الابداعات، التي تجاوزتها المعرفة والثقافة والعصر، بل تحتّم مداخلات جديدة، وابداعات مفارقة، تخلق اضافات وشخصيات وحسابات اصيلة، غنية ونقدية.

• منبر لخلق مرجعيات ثقافية، فكرية، معرفية وابداعية، تتفاعل داخلها عوامل الجدة والاجتهاد والبحث والسمالة والعقيدة، والمعرفة التراثية والمعاصرة، تسمح بوضع مثل ونماذج للمسلكية والاخلاقية الثقافية، مرتبطة بخبرات وانجازات وتفاعلات الاجيال الفكرية والادبية، أو حتى صراعاتها، لا على اساس العلاقات والارتباطات الشخصية والجماعية، بل على اساس النصوص والانتاجات المكتوبة والشبذالات المدونة، فلا يعقل، عبر دسائس العالم الثقافي، في بنية ثقافة مكتوبة وديموقراطية، بروز شخصيات وفعاليات بارزة، بدون تراكمات نصية أو اضافات مجسدة في افكار أو نظريات أو ابداعات أو رسامال رمزي وثقافي. ذلك ان الابداع والانتاج المصحوب بعمليات نقدية دائمة ومنظمة، يسد الهاب في وجه الرذالة والتكرار والانتحال..



وعطي لعالم الثقافة مناعة واستجابة نقدية لكل ما هو مبتذل ومتخلف ومتجاوزاً.

في هذا المنظور، يصبح للمجلة الثقافية سلطة ثقافية - أخلاقية، لكونها بنية في نسيج ثقافة المجتمع الصكورية، كمنبر لا نتلجانسيا، جماعات وجمعيات وتجمعات ثقافية وعلمية وأدبية، منتجة ومبدعة، ملتزمة بعمليات الاتصال الفكري والثقافي، ملية لحاجات معرفية وعلمية وجمالية للقراء، وضابطة كل مرة لدرجات وعتبات النقاش والحوار الاجتماعي - الثقافي والايديولوجي وابئلة التقدم. هنالك ما يشبه اجسامات بين القراء والمثقفين، تخلق سلطة اخلاقية وفكرية للعمل الفكري، وتعطي اهمية وتأثيراً وقوة للمثقف، تحفظ استقلاليته وفعالته داخل المجتمع المدني وتجعل منه طرفاً محسوب له حساباته من طرف السياسي والإداري.

تطرح المجلات الثقافية ثلاثة اشكاليات مرتبطة بتطور الثقافة والمثقفين:

١ - اشكالية معرفية، تتعلق بتطور التصورات الفكرية، الثقافية والايديولوجية في مجتمع معين، ومدى انتشارها وتأثيرها وصداها لدى القراء والمثقفين، وتشير الى التحولات التي تطرأ على القيم المعرفية والجمالية والعلمية، وتبرز الطرق والكيفيات التي تتم بها الاشترايات والقطيعات والانتقالات من مجموعة قيم إلى أخرى...

ان دراسة تطور الفكر الجمالي الحداثي في الشعر والمدر، داخل الادب العربي، لا يمكنها الوصول الى نتائج صائبة ودقيقة ما لم تدرس مسيرة مجلتي "كالآداب" و "مراقف"... في الستينات والسبعينات، كما ان معرفة تطور الفكر السلفي المرتبط باسلام الدولة الجزائرية، لا يمكنها الاقتصاد في تتبع تبعات ومقاربات مجلة ثقافية كـ "الأصالة" لسان حال الخطاب الرسمي حول الهوية والأصالة والفكر الاسلامي. ان تحليل مضامين واتجاهات ومعارف مجلات مثل "أنفاس" وملحق "الشعب الثقافي"، يظهر تأثير هاتين المظهرتين في تبلور وتطور الفكر التقدمي، وانتشار الماركسية في الثقافة والادب المغربي، ان المعرفة التي تضمنها وتقدمها المجلة الثقافية، تشير الى اتجاهات فكرية، وعلاقتها بالدولة والمجتمع في ظرفيات تاريخية معينة.

2 - اشكالية سيولوجية، ترتبط بسيولوجية الثقافة والادب، فالمجلة الثقافية تلعب دوراً في نشو، النخب والجماعات المثقفة، ووضع منظومات قيم ومعايير وسلوكيات ومبادئ عمل وممارسة وكتابة، كما أنها تنظم عمليات تلقى وقراءة النصوص والافكار، وتحدد افق انتظار الجماعات الفاعلة والقارئة في الحقل الثقافي والأدبي، وإجراءات استجابتها للتجديد الايديولوجي والفكري والجمالي، من هنا فهي معالم وحدود لاستقلالية العالم الثقافي، وجماعات المثقفين عن الحقل السياسي والسلطة والدولة، فعملها الجماعي، واختياراتها الايديولوجية ومبادئها الفكرية والجمالية، يحقق علاقات مؤسسة ومنظمة بين

الخطابات السياسية والثقافية وينظم النقد الايديولوجي، ويصنف مجالاته ومنابره ومواضيعه عبر التيمات والمواضيع والحوار المقترحة، والبيانات والاقتراحات الفكرية والنقدية، تعين المجلة الثقافية خطوط التطور والتحول والبرور لتيارات المثقفين واتجاهات المفكرين والادباء والفنانين، وتفتح لهم بوصفها منابر متعددة متنوعة امكانيات الحوار والصراع الفكري والجمالي، وتحدد عتبات ومبادئ النقاش ومستوياته بين اشكال التعبير والكتابات المختلفة الفنية والسياسية.

كما ان المجلة تسمح بدراسة دينامية الجماعات المثقفة، وتوتراتها وتحولاتها وانقساماتها بوصفها الخلايا الحية للنسيج الثقافي، وجماعات الانتلجانتيا في علاقاتها بالقراء والمجتمع، فهي ليست منبرا لتفكير والبحث والاعلام الفكري والفني والادبي فقط بل هي لسان حال جماعات من الكتاب والقراء واستشراف لتطور ثقافة معينة وعلاقاتها بالتاريخ والعصر. (1)

3 - اشكالية ادبية، لكون المجلة الثقافية والادبية تغير وتحول الممارسة الادبية بما هي كتابة وتغيير لمماريات انتاج النصوص والخطابات، فالمجلة مصد - مفقوح، يؤرخ لولادة النصوص ويشير لمكانتها ومقاماتها، ومراحل تشكيلها. ان المجلة الثقافية تشكل خطابة متعددة الاشكال والمقالات والبيانات، تستطيع تغيير عقل الكتابة وتمكيك الشراب وليس التي تحكم النص والقول الفكري والجمالي (2) بله، وتساهم في الثورات الرمزية والفنية، قمبر النقاشات والجدالات والمناظرات والصراعات التي تحفرها وتنشطها، تصبح المجلة مرصدا او مشرى سيميائيا دالا لحدث مجتمعي بمرته لنفسه وللآخرين، ذلك أن النص انتاج كاتب فرد، ذات في علاقاتها بالعالم، وأن الكتاب مؤلف فردي، ينتج اديب أو مفكر، ويحمل مسؤوليته، اما المجلة فهي منبر وقضاء متعدد وجماعي، يعبر ويجسد اهتمامات وطموحات جماعات من المثقفين وعلمهم المنظم داخل الحقل الثقافي والاجتماعي، ان المجلة مسؤولية جماعية وروان جماعي وعمل يعكس التزام المثقف بالمدينة والمجتمع.

## 2 - المثقفون الجزائريون واشكالية الكتابة والتعبير

ما هو واقع وحال الوضع الثقافي الجزائري ضمن اشكالية المجلات الثقافية؟

لا مناص من انجاز مسيولوجية للمثقفين في الجزائر، ذلك ان وظيفة الكلام والتعبير والكتابة أصبحت حيوية في عمليات الاتصال الاجتماعية العصرية التي يشهدها المجتمع. وقد كان رولان بارت قد طرح سؤالا صائبا وجيبها يتقاطع مع هذه المقاربة: "من يتكلم؟ من يكتب؟ ما ينقصنا هو مسيولوجية للكلام، فما نعرفه هو ان للكلام والحديث سلطة، فقد تعينت وبرزت قسمة من الناس بين المجتمع والطبقات الاجتماعية، تملك وتوجه بدرجات معينة لغة وحديث الأمة". (3)

وإذا استعرنا هذه الاسئلة، فإن صياغاتها المحلية تنتج نوعا من الغرائبية والغربة في النكتات، لكونها غرقا للمألوف ووعيا بالمقاصد والأهداف:

من يتكلم ومن يكتب في المجتمع الجزائري؟ وماهي سياقات ومواضيع ومقامات بياته ومرامي خطابه؟ هل ثمة اتباعية وانتحالية؟ أم اجتهادية وابداعية فيما يقال ويكتب وينشر؟ ما حقوقي ومشوي الفكر، النص والتعبير الجزائري؟.

بناحية، أن طرح أسئلة بهذه الشّساعة يتعلق بمهام سيولوجية الخطاب الثقافي في الجزائر وضرورتها، وفي انتظار ذلك نطرح مقترحات وفرضيات أولى حول المتكلمين والشفقيين في الجزائر واشكاليات بياته، ثم نربط هذه الفرضيات بسؤال المجلة الثقافية وحيثياته، وإحالاته، لظواهر وقيم فكرية وثقافية تسرد الثقافة الجزائرية المعاصرة.

للرحلة الأولى، تظهر المعالجة الأولى، أن المتكلمين ومنتجي الخطابات والبيانات في الواقع الجزائري والعربي، هم ثلاثة أطراف اجتماعية وفكرية، فاعلة في ثلاثة قطاعات، تتواجد غريبا ثلاثة أجناس وأنواع من المفلوظات الفكرية والايديولوجية متداخلة ومتقاطعة، مكررة اتباعية أو ابداعية، فوضوية أو لا نظامية، مختلفة المرجعيات والاحالات والنماذج والمعايير:

1 - السياسي: وهو مجموعة خولت لها الاقدار التاريخية مهمة تسخير وإدارة المجتمع وحركته، فأصبحت فاعلا سياسيا وايديولوجيا، ينطلق من نموذج أو خطاطة فكرية - تطبيقية، براغماتية التركيب والاتجاهات، هي خليط من زعمات شعبية ووطنية جنزية، بدون عنق ثقافي أو فكري أو تراثي أو حدائي عصري، أعطت مشروعية مزدوجة للسلطة بعد الاستقلال، مشروعية تاريخية وثورية، هي أن الحكم والدولة الوطنية استمرار وتجسيد ومتابعة للحركة والثورة التحريرية، ومشروعية تنصوية، تنصّ على أن الدولة الوطنية المركزية ضرورية لتوحيد المجتمع المصري، وإنجاز تنمية وتحديث وعصرنة وتجاوز تخلف المجتمع المدني، بتطبيق وضع نماذج تحديثية وتصنيعية وتشقيفية، وغرسها في القيم والعلاقات الاجتماعية والثقافية الموروثة عن الوضع المتخلف والكونيالي، وفي هذا المنظور لم تكن الدولة الوطنية نتاج حزب سياسي معين، يقدر ما كانت جبهة عرضة، تسيرها "بيروقراطية سياسية" أو "طفمة إدارية" غيبورة على مقاليد الأمور، ومراكز الحل والعقد، تشتغل بالسياسة، ضمن منظور نزعة وأحادية عقائدية مركزية، غير عابئة بالتعددية السياسية والثقافية واللغوية داخل المجتمع المدني، مراقبة للمحراك الاجتماعي والسياسي في المجتمع السياسي، مؤطرة للتعبيرات والمداخلات الايديولوجية، فتلك الواحدة الايديولوجية الهشة المحروسة بعين وسطوة الجهاز الأمني والبوليسي، الذي كان يعتبر الرقيب والحزب الوحيد في الجزائر المستقلة، هي التي كبحت نموّ الحركات الجموعية وتنظيمات الشفقيين والجامعيين

الحرة الذاتية، وتطور صحافة وعلاقات ثقافية مرنة ومستقلة، ومؤسسات طباعة ونشر شغافة وديموقراطية، كان تكوين جمعية ثقافية أو مجلة أدبية أو تنظيم تجمعات فكرية... يقود إلى متاهات بيروقراطية أو إلى المصالح الخاصة، وكانت اجراء الوقت الايديولوجية - خصوصا في السبعينات - تسمح عن وعي او وهم بالتقاء المثقف مع السلطة بحجة اولوية البناء الوطني على المسألة الديمقراطية والحرية، الظاهرة التي تصليت في الثمانينات، وتجلت في خطاب ايدولوجي وحيد مركزي، حزبي وبيروقراطي ظهر اشبه بلفظ سياسية فجأة تستوعب نتيجة سطوتها وقسرها كل التيارات والحركات الثقافية والاجتماعية، قامت بتسييس وبقرطة مفرطة، ووضعت سياسة الحاق واخضاع كل ما عداها من تيارات ومؤسسات وحركات وجمعيات ثقافية واجتماعية من لجان الاعياء والمساجد والبر والاحسان حتى اتعادات الكتاب والصحافيين والمؤرخين والاقتصاديين والاجتماعيين مروراً بتنظيمات الائتلافات المهنية كالاطباء والمحامين والحقوقيين الخ...

وغدت الادارة الثقافية بايدي مثقفين أو مثقفين حزبيين ينحدرون من أصول شعبية، يملكون تجربة سياسية داخل الجهار أو الادارة السياسية، بدون اية ثقافة، فقد كانت المؤتمرات غير ذات الكواليس، تؤدي كل مرة الى صعود مثقفين موطنين ومثقفين غير منتجين لا يملكون اسماً ولا رمزاً أو فكرية أو أدبية أو فنية وكتابات أو إبداعات، لا يحققون الاجماع والشروعية داخل العالم الثقافي، ولا صدى أو سمعة أو سلطة فكرية لهم من المغرب والعالم العربي، مما يؤدي كل مرة إلى تهميش المبدعين وانقطاعهم وقرعهم من المؤسسات والاتحادات الرسمية، وعزولهم عن المساحة في الحركة الثقافية الوطنية، وهجرتهم ونصوحهم إلى أوساط فكرية أو أدبية أو فنية أو سينمائية خارجية في المشرق وأوروبا وفرنسا، إضافة إلى تفرقهم وتضخم توارثهم اللغوية وصراعاتهم الشفوية، واستقطاباتهم العصبية والجهرية...

وقد نتج عن الحاق البيروقراطية السياسية والادارية للتعبير والفكر ظاهرة تسييس وأدلجة الثقافة باجراءات مصحوبة بخلق التوافذ والأبواب في وجه أي حوار ثقافي أو فكري مع الثقافة العربية والعالمية، عبر سياسة كتاب وتوزيع كارثية، اعقلت السوق الثقافية الوطنية في وجه المطبوعات والنشر والمطابع العربية والأجنبية، ودفع المثقفين والمبدعين نحو تحريك نصوحهم وكتابتهم الى فضاءات للنقد السياسي والايديولوجي، واستخدام النابر والتجمعات الثقافية لتأطير ايديولوجي، لا يهدف لخلق ظروف الانتاج والابداع، بقدر ما يقصد منع انفلات الحركة الابداعية والثقافية والفكرية من الجهاز والادارة وتحولها الى قوة ثقافية ونقدية مؤثرة في المجتمع والقراء... كما أن الصراعات على المناصب والامتيازات والسفريات ومراكز السلطة والعلاقات المستأجرة خلقت انقسامات واحباطات أدت عبر تفاعلات وتأثيرات خفية، إلى تراجع واجبات المثقف والمبدع الحقيقية أي الإبداع والإنتاج، وعوضت بمهام التسيير والتشيل والعراسيم والمناسبات، أصبح الخطاب الثقافي إعادة إنتاج للخطاب السياسي اليومي، وغدا الإبداع الادبي والفني

والجمالي بدون خطاب نقدي وتحليلي، وانحدر الفكر الفلسفي الى نزعة تراثية وسلفية وانتحالية مكررة، كما تدهور البحث التاريخي الى مقالات ودراسات ومؤلفات تاريخية تقليدية وروسية، وهاجر مشقون ومبدعون بارزون نحو مراكز وجامعات وأوساط ثقافية وفكرية أخرى، وهبنت الشفوية والارتجالية والاحادية الفكرية واللفظية على الممارسات الثقافية، مصححة بيهانات ولوائح وتوصيات سرعان ما تنسى وينقضي أثرها كما تناقصت وانكسرت سوق الكتاب والمجلات وظهر الانتاج الثقافي اشبه براكسات من التأليف والكتب، بدون أية دلالة أو معنى على صعيد حركة الأفكار والنقاش والتأثير داخل المجتمع السياسي والمدني. هكذا شهدت جماعات المثقفين والانتلجانسيا انفراط عقدها وتشتت أعضائها وغباب أصواتها وإنعدام أية فعالية أو حضور لها كسلطة أخلاقية وفكرية وثقافية..

2 - العالم أو رجل الدين: الذي يرى نفسه استمرارية لرجال الإصلاح وجمعية العلماء المسلمين وبوجه الثقافة والفكر بناء على ثوابت الهوية الوطنية والدينية ويجهدهم عبر فتاوى وبرامح إرشاد وخطب وملتقيات الفكر الاسلامي لصياغة فكر ديني واسلامي، متكيف مع السلطة وايدولوجياتها، مما يحقق مشروعية دينية لا سلام الدولة وفكرها الديني والتراثي، منع حتى نهاية السبعينات ظهور حركات وتعبيرات اسلامية مغايرة ومناقضة، هكذا اندمج العلم ورجال الدين والائمة في البيروقراطية الايدولوجية والسياسية، عبر اجراءات التوظيف والتشويل والعصرية والاجتهاد "المطلوب" والمشاركة في المجلس الاسلامي الأعلى، لوضع تصورات دينية متلائمة مع فكر وايدولوجية الدولة ومبادئها، وقد كانت مجلة "الأصالة" وملتقيات الفكر الاسلامي هي منابر وضع ونشر واذاعة "الاجتهاد الديني والاسلامي الجزائري" وفق منظور نزعة "اسلامية علمانية" أو علمانية اسلامية<sup>(4)</sup>... ولكن احداث أكتوبر وصعود الحركة الاسلامية، وظهر فقهاء وأئمة جدد "داخل الجامعة، أولا، ثم المجتمع المدني ثانيا، سيعجل بنهاية وإنعزال "فقهاء الأمير"، لينسج المجال لخطاب ايدولوجي اسلامي جديد يهدف إلى "أسلمة" الدولة والحائنة عوض تحديث الدولة والاسلام العقولة العزيزة على ايدولوجي الدولة والجهاز الحزبي.

لا يملك هذا الخطاب الاسلامي الجفري، في أكثر الأحوال وأبرز النماذج، أي عمق فكري أو ثقافي أو حضاري، ولم يولد أي مشق أو منظر إسلامي عكس ما هو مشاهد في الحركات الاسلامية العربية (مصر، سوريا أو تونس)، بل انه يبدو خطايا "شعوبيا - دينيا" يلبي ويلام مشاعر جماهير أمية أو متعلمة وشفوية في اصلاح أخلاقي وتدين الممارسات الاجتماعية والثقافية والفنية، هكذا شهدنا "حقاق نعوت جديدة ذات نكهة ايدولوجية بادية مثل "المجلات الاسلامية، الأدب الاسلامي، الفن الاسلامي، الثقافة الاسلامية... ففي حركته لتدوين وأدلجة كل شيء، بدون اجتهاد أو ابداع فكري ونظري يعيش الخطاب الاسلامي ضمن آفاق ضيقة، تهدف أساسا إلى السلطة السياسية على أساس المشروعية الدينية هذه المرة...

3 - الكاتب أو المُثَقَّف أو المُفَكِّر: الذي ارتبط بظهور المؤسسات الجامعية والثقافية والإعلامية وتشكل الكتابة والسُّوق الثقافية الحديثة المرتبطة بالصناعة الثقافية والانتاج السعوي البصري والفني وبدون الدخول في تفاصيل تطوره التاريخي والواقعي، لم يجد هذا الطرف الاجتماعي نفسه كاتلجانباً مستقلة ومنتجة ومؤثرة<sup>(5)</sup>؛ بين إرادة وطموح الممارسة كمثقف ومنتج للقيم العلمية والمعرفية والأدبية والجمالية، ورغبة وإهواء الانتماء بالسلطة السياسية عبر الاستوزار والتفسير، أو التعيين أو الإلحاق بالتمثيلات الثقافية الخارجية والدولية، أو الاستقرار والعيش في أوساط ثقافية فرنسية وأوروبية، عانى الكتاب والمثقفون والجامعيون الباحثون من:

- هيمنة السياسي على القرار الثقافي والعلمي من طرف الإدارة والبيروقراطية السياسية والثقافية الحكومية أو الحزبية، التي تجسدت له في سياسة ثقافية غير ملائمة وديموقراطية، شح ومتاعه إنجاز وتحويل مشاريع الانتاج والإبداع والبحث وإرشاء عام، عبر توظيف المثقفين وأدماجهم في "النسق". كما يقال. وظلَّ سحر بينهم وبين القرار والمثقفين. وتسخيرهم لانتاج الخطاب الثقافي والفكري الصلائم للخطاب الأيديولوجي الواحد.

- غموض سياسة الدولة اللغوية وتشوشها وتناقضها مما ولد انغلاق التعبير وتوَجَّع عالم المثقفين تبعاً للغاتهم ومرجعيتهم هكذا سلّمت قطاعات الأوت والتعبير المحلية والتاريخ والمواد "الأيديولوجية" كالفلسفة والتاريخ إلى المثقفين العرب، الذين عملوا ونشطوا في أطر بيروقراطية ورتبية وإنشاء بعض المسجلات والمنابر والتظاهرات، وقاموا بالتمثيل الثقافي في الأوساط الثقافية العربية، واكتسبوا بعض المشروعية الأيديولوجية المرتبطة بانتماء الجزائر الحضاري والإسلامي واللغوي... بينما بقيت الهوامش أو المراكز الكثيرة والأساسية في يدي المثقفين "الفرنسين" سواء ما تعلق منها بمراكز القرار الثقافي، كوزارة الثقافة والبحث والتعليم العالي، أو إدارات الشركات الثقافية، أو مؤسسات كبرياء الفتح أو ملتقيات دولية أو اليونسكو، أما المثقفون الأمازيغيون فقد تكلفت وتكفلت بهم المراكز والجامعات الفرنسية، وهشت مساهماتهم في حلِّ المسألة اللغوية والثقافية وأدت علاقات الدولة معهم إلى توترات ونزاعات وحركات ثقافية ولغوية<sup>(6)</sup>.

وسينتج ويولد عن هذه "السياسة" توجس وانقطاع كلي عميق، رغم العلاقات والصدقات الذاتية - بين الدوائر التعبيرية الثلاثة - وتوترات ولا حوارات دائمة واتهامات متبادلة، وأفكار ومسلكتيات صراعية تجلّت في ترك الأمور الثقافية الرسمية والتمثيلية لأقطاب العربية، والهيمنة على مقاليد الأمور لأقطاب الفرنسية.

من النزعة المعادية للثقافة الفرنسية، حتى الشوفينية الثقافية والوطنية، أو الانعزالية المغوية العبرية لم يستطع الوسط الفكري والثقافي الجزائري أن يتكون في تسيج من الحوارات والتبادلات والنقاشات، ويحقق تراكمات ونماذج ومسلكتيات تتجاوز الفرانكوفونية السلفية والشوفينية المغوية والثقافية، الانعزالية والتراثية، فلم يستيقظ القوم إلا مؤخرًا، على ضجيج وهدير مسيرات الحركة الدينية والاسلامية و"ثقافة" المجتمع المدني.. وخطابات "الأئمة الجدد" واكتشفوا مأساة وتراجيديا "الديموقراطية" في مجتمع ميسس بدون أي عمق فكري أو ثقافي مكتوب ومنشور أو سلطة أخلاقية فكرية قائمة وحاضرة، تعطي للحركة والممارسة الديموقراطية أبعادها التاريخية والثقافية، وتكفل لها الانفراس والتأثير في المواطنين والمجتمع، أن كل مظاهر التسوية والسخن الثقافي الذي عانى منه الشعب والمثقف "برز الآن ناصعة: غياب الانتلجانسيا من الساحة، وارتفاع اصوات "الساسة الجدد"!

### 3 - المجالات الثقافية: حصيلة إحصائية:

يمكن إحصائيا تقديم جرد واف نسبيا للمجلات الثقافية منذ الاستقلال حتى الآن مع اشارات إلى هزوف ظهورها لغاتها والجماعات المثقفة التي نشطتها والاشكاليات الثقافية والفكرية والأدبية التي حاولت التعبير عنها...

- المجاهد الثقافي: عربية ملحق للمجاهد الاسبرمي لسان حال جبهة التحرير الوطني، منبر لجماعات مثقفة تكوّن في المشرق العربي تحت تأثير بعثات جمعية العلماء المسلمين، طرحت اشكالية الفكر العربي في الجزائر ولعبت دورا في تشكيل نواة انتلجانسيا عربية الثقافة واللسان والمرجع، عبر فكر "سلفي" واصلاحي وعربي النزعة مع رطله بالوطنية والتجربة الثورية للجزائر المستقلة، من أبرز أسماء كتابها: عبد الله شريط، أ. القاسم سعد الله، ع. ركبسي، الجنيدى خليفة، أبو العبد دودو، محمد فضيل، العربي ولد خليفة.. استمرت حتى نهاية السّتينات.

- المعرفة: عربية، وزارة الأوقاف، فكرية دينية بضعة اعداد.

- الإنسانية الاسلامية، التهذيب الاسلامي، فرنسية، عربية، مجلة جمعية "القيم" الاسلامية، تهدف لدراسة المشاكل الاجتماعية، الاقتصادية والثقافية، تبعا للايديولوجية الاسلامية صدرت سنة 1965، فكر اسلامي جذري مضاد للنزعات الغربية والاشتراكية والفرانكوفونية، من أبرز أسماها الهاشي تيجاني، ومختار عنية...

- الثقافة: (1969. 1985) عربية، شهرية، مجلة وزارة الثقافة والاعلام، طابع اكايمي، مقالات ودراسات حول الشخصية الوطنية والتعريب واللغة كتابات تاريخية تقليدية، لسان حال الخطاب الرسمي حول الثقافة والهوية، مقالات وأبواب متنوعة انتقائية؛ خليط من السلفية والنزعات الاسلامية

المعتدلة، في أنواع كتابات مفرسية وتأليفية، من أبرز كتابها طالب الابراهيمي، ميزان، يحي بوغزيز، عثمان شوب، الشيخ بوهران، حني بن عيسى، سعد الله...

- آمال: عربية، فصلية تعني يادوب الشباب، هدفها تشجيع الابداع الادبي الشاب والجديد، (1969 - 85) عملت على تطوير الكتابة الادبية الشابة والمساهمة في ظهور و بروز "جيل السبعينات الادبي" من أبرز كتابها حمري بحري، عبد العالي رزاق، حرز الله، أحمد منور، وظهرت نتيجة جهود مالك حداد...

- الأصالة: عربية، (1973 - 1983)، مجلة وزارة الشؤون الدينية لسان خطاب الدولة الاسلامي، السلفي، المتابع لفكر جمعية العلماء، في شكل التحامه باسلام التقدم والمساواة والمعادلة الاجتماعية، جامعة حاولت صياغة فكر ديني اجتهادي متفتح على العلماء والمفكرين الاسلاميين مغربا ومشرقا، مختلفة عن الاسلام الجذري والمرابطي، تعبير عن الاصالة والهوية العربية الاسلامية للجزائر المعاصرة.. من اعلامها مولود قاسم، ميزان شريط، يحي بوغزيز.. وكل المثقفين المعربين المنحدرين من السلفية والاصلاحية...

- الثقافة والشورى: عربية، دورية، ومجلة وزارة التعليم العالي والبحث العلمي في عهد الاصلاح الجامعي والشورى الزراعية، تقديمية وقومية الاتحاد، تحت تأثر مصطفى كاتب وعبد العالي رزاق، ومخلوف بوكروج ولجنة النشاط الثقافي حاولت أن تكون مبر الفكر الماركسي العربي في اتجاه ثقافة جزائرية، عربية وتقديمية وقومية نشرت بحوث ودراسات جادة وبصروح إبداعية جزائرية وعربية.

- الحلقة: عدد واحد، مجلة المسرح الوطني، في بداية السبعينات.

- الشاشتان: شهرية، مزدوجة، مجلة سمعية بصرية، تابعة للاذاعة والتلفزة الوطنية دراسات ثقافية وسوعية بصرية، سينمائية، مقاربات طليعية مترجمة، نقدية وجادة... من أبرز منشطها وكتابها، عيده ب، موني براح، عز الدين مبروكي، أحمد بجاوي ونقاد سينمائيون عرب...

- الشعب الثقافي: والسلاح الثقافي للجزائر الوطنية (71 - 1976) ملحق جريدة الشعب، في السبعينات، جرائد نصف شهرية، تقديمية وماركسية نشرت دراسات وأبحاث ومقالات فكرية وأيديولوجية عربية وعالمية، لعبت دورا في تطوير جيل السبعينات الأدبي والثقافي من أبرز كتابها الطاهر طوار، محمد سبيدي، زينب الابراهيمي، محمد الصلي، الطاهر بن عائشة، جعفر بوزيدة.. كما لعب النادي الأدبي، وملاحق الجرائد الوطنية كالمجاهد الاسبوعي والنصر أدوارا كبيرة في نشر اتجاهات ادبية وكتاب وجامعيين على الصعيد الوطني أو الجهوي.. وعملوا على إبراز وتطوير حركة الكتابة والابداع والفكر...

- الرؤيا: فصلية عربية، (1982 - 1985) مجلة اتحاد الكتاب الجزائريين وامانتها الراحمة، مبررة



عن ايدولوجيا ثقافية وأدبية حزبية، مثلت فضاء لتبعية الكتاب للحزب الواحد، نشرت بعض الدراسات الفكرية والابداعية من أبرز كتابها، أحمد حمدي، العربي الزهيري...

- المسار المغاري: شهرة مزدوجة ثقافية اجتماعية مصورة، صدرت عن مؤسسة المجلات المختصة (1986).  
- تحت تأثير انتلجاسيا ومجموعات مثقفة حداثية وعصرية، فرنسية التكوين، حاولت ترجمة الابداع والكتابة والنقد الجزائري المكتوب بالفرنسية الى العربية إلى جانب تشجيع الكتابة الجديدة باللغة الوطنية، انتفعت على النقد الثقافي والأدبي الجامعي، عانت من صراعات التحرير والتوجيه والطبع... من أبرز كتابها عبد الكريم جعاد، ميزان فرحاسي، العربي خلفون، أرزقي متراف، وثلة من النقاد الجامعيين كلطفي محرز، ونجاة خدة وكريستين عاشور بالفرنسية وأدياء وكتاب بالعربية كلفطاش مرزاق، وعباش احميده وعمار بلحسن ومحمد برشحيط، دوزالي...

- كلم: فصلية أو دورية، مجلة أدبية ولسانية جامعية ومختصة، فرنسية، يصدرها أساتذة من معاهد اللغة الحية لجامعة الجزائر، منبر البحث الأدبي الأكاديمي في ميدان النقد الأدبي والسلسلآت ونقطة المتطلبات العلمية والبحفية، نشرت عددا خاصا عن الأديب "محمد ديب" من أبرز كتابها دليلة مرسل، نجاة خدة، الشاوش بلح، سيمون رزوق...

- المجلة الجزائرية: للعلوم السياسية الاقتصادية والقانونية، جامعية، فرنسية، مجلة معهد الحقوق بجامعة الجزائر برزت في سنة 1972 وما تزال تصدر دوريا. نشرت دراسات سياسية وسociولوجية وقانونية عالية المستوى حول الحركة الوطنية والايديولوجية الوطنية والقوى السياسية والثقافية، كالتطور الصوري وانماط الانتاج الإقتصادي والتاريخ والفراش. من أبرز كتابها أحمد محبو، صعيد بن شيخ، طيب شتتوف، جتلول عبد القادر، عبد اللطيف بن أشهر، طالب عبد الرحيم.

- العلوم الاجتماعية: دورية، بالفرنسية صدرت عن وزارة التعليم العالي، نشرت دراسات Sociولوجية حول المجتمع والثقافة في الجزائر، من أبرز كتابها خاروق بن عطية، مصطفى بن تفتوشنت، ابت حمارة... والاخضر بن حاسين... (1982، 1986).

- أصوات متعددة: فرنسية، (1980، 1986)، 10 أعداد، دورية طبع حرفي في وهران، فضاء للأدب الشاب في ازدهار مجتمه اللغوية مشروع برنض انتظارية المثقفين للمؤسسات، مجال مفتوح للتبادل والانتقاس في الواقع الوطني والعالمي، من أبرز كتابها حاج ملياني، حفيظ ققايطي، عبد القادر جيمي، محمد سحابة، دليلة سي العربي... نشرت عددا ممتازا، مردوج اللغة "حول الأدب الجزائري المعاصر".

- أرال: دورية، مجلة نشر دفاتر الدراسات البريرة، فرنسية تصدر منذ 85 من باريس، عين مركز الدراسات والبحوث الأمازيغية، أسسها مولود مصري وتاسعديت ياسين وعضوية كاتيب ياسين، منبر جاد وعلمي لنشر البحوث الساسية والانتولوجية والانتروبولوجية الثقافية، من كتابها مولود مصري، نبيل فارس، طيب سبرعي، وياسين، وقد

نشرت عددا خاصا عن المرحوم "معمر" صغرت مؤخرًا من الجزائر.

- سؤال: دورية فرنسية تصدر من باريس، 5 أعداد، أسسها محمد حربي وتهتم بالدراسات السياسية والاجتماعية والايديولوجية والثقافية والتاريخية حول السلطة والثقافة والمجتمع في الجزائر والعالم العربي، من كتابها حربي، سامي تاير، علي الصفاقصي، نشرت اعدادها خاصة حول "النساء في العالم العربي، والإسلام السياسي".

- التبيين: دورية عربية، مجلة جمعية الجاهلية الثقافية صدر عدد 1990 تهدف للتعبير عن حركة المثقفين والجمعيات الثقافية تخصص ملفات حول "الأدب والمسألة الوطنية" الكتاب، و"محمد دهب" و"الشعر الشاب" من منشطها الطاهر وطار ويوسف سعي وآخرون...

- ليبيا: فرنسية مجلة اثولوجية وانثروبولوجية، لمركز البحث فيما قبل التاريخ تحت ادارة مولود معمر. - الرواية: عربية، فصلية صدر العدد الأول... والأخير سنة 1990 فكرة وأديبة مستقلة، خصص ملفها الأول للروائي "محمد دهب". من أبرز كتابها خلاص الجليلي، مرزاق بقطاش، مصطفى فاسي

- غشق: .. فرنسية، صدر عددها الأول سنة 1990 في وهران بطبع حربي تهدف لنشر النصوص الابداعية والنقدية الادبية، من أبرز منشطها محمد سحابة، حفيظ لقابطي، حاج ملياس.

- جيسور: ثقافية مستقلة، نصف شهرية، تصدر من فلسطينية في شكل جريدة منبر للمقالات والدراسات والحوارات الثقافية والأدبية، ذات محي عقدي وتقدمي وحداثي تمير عن ثلة من مثقفي الوطن والشرق الجزائري. من منشطها محمد زجلي ومصطفى بطور وإدريس بوزيعة، بررت بحوار مطوّر مع المثقف الجزائري "محمد حربي" حول التاريخ السياسي والثقافي والسلطة في الجزائر.

- المجتمع: عربية، سناسية 1990 تصدر بهاتنة، مختصة في علوم الإنسان، صدر عددها الأول عن "وضعية علم الاجتماع في الجزائر" من أبرز كتابها ابراهيم بلعادي والعباشي عنصر وعبدلرزاق جلاي...

- الضاد: عربية، صدرت عن معهد الأدب العربي بجامعة فلسطينية، مجلة أدبية ونقدية وثقافية مرتبطة بالحركة الاسلامية الطلابية والايديولوجية.

- كتيان: فرنسية، فاخرة، صدرت عن رياض الفتح، ثقافية سياحية غرائبية عن الابداع الفني والعودة والسباحة، فرانكفونية واستهلاكية، عدد واحد صدر 1989.

- ثقافات: مجلة مشروع وزارة الثقافة، عدد صفر، ثلة مثقفة بالفرنسية، من أبرز منشطها عبد ب، مدين بن عمر.

- دراسات مغاربية مزدوجة دورية تصدر عن جامعة وهران منذ 1988، 3 أعداد مجلة علمية وجامعية للدراسات السياسية والدينية والتراثية والسيولوجية، من أبرز كتابها عدي الهواري، تواتي الهواري، حسين بن

خيرة...

- دوائر الأدب المقارن: مجلة كلية الآداب في بداية الستينات، تهتم بالدراسات الأدبية والفكرية والنقدية، باللغة الفرنسية، تحت إشراف جمال الدين بن الشيخ. جامعة الجزائر.
  - القبس: مجلة ثقافية دينية باللغة العربية، صدرت عن وزارة الأوقاف بالجزائر العاصمة في بداية الستينات، تحت إشراف العربي سعدوني وتوفيق المعني إصلاحية، تاريخية وإسلامية.
  - التراث الشعبي: عربية، صدرت عن المركز الوطني للدراسات التاريخية.
  - مجلة التاريخ: دورية تصدر عن المركز الوطني للدراسات التاريخية، الجزائر.
  - لسانيات: حورية، صدرت عن معهد اللسانيات، بجامعة الجزائر، تحت إشراف الحاج صالح.
- ما يلاحظ على هذا الجرد الإحصائي للمجلات الثقافية والجامعية الجزائرية أنه يشككي من عند نقائص تتعلق بقياس أورشيف وطني ومكتبي ووثائقي، يسهل مهمة الباحث، بطريقة سريعة وإعلامية، توضح تواريخ وأمكنة وإنتاجات وتحرير هذه المجلات، وقد اعتمدنا على معلومات فردية أو شفهية أو أرشيفية خاصة، ولم نعلم إلا نادرا على جرد وافي أو واسع، يعطينا من التتبع وسهل لنا معالجة المادة الرنانة.
- يمكن جدولة هذا الجرد الإحصائي والتوثيقي في جداول إحصائية، لا تأخذ في الحسبان إلا بعض المجلات الجامعية الهارزة، وتهمل المطبوعات الفردية أو الصالحة الثقافية كالتشعب الثقافي والمجاهد الثقافي (بالفرنسية) أو النادي الأدبي الخ...

- وصايا المجلات

مستقلة /	جامعات	الحزب الواحد	وزارات
14	11	2	9

- محتوى المجلات

فكرية جامعية - مختصة	ثقافية أدبية جامعية
14	22

- لغة المجلات

عربية	فرنسية	المزيج
18	18	36

- إنجازات

جامعية / عصرية	انتقائية	إسلامية
16	15	5

- توزيع المجلات

وطني	جامعي وطني	جامعي دولي
18	13	5

#### 4 - المجلات الثقافية، علاقات وحائلات الاختلاف:

إذا كانت المجلة منبرا أو مطبوعة للممارسات الثقافية، مرتبطة بلحظات تطور الثقافة والمثقفين، ومعبّرة عن جماعات أو جامعات أو جمعيات، ومحكومة باختيارات فكرية وأيديولوجية وأهداف معرفية وأدبية وجمالية ونقدية ومؤطرة بعبئة تحرير، تقوم بوضع سياسة نشر وانتقاء واختيار ومحورة المادة والمضمون، تبعا لبرنامج، أو توجه، أو رؤية ثقافية محددة، فإن المجلة الثقافية الجزائرية، في نشوئها

وتطورها وتدهورها وتوقفها، منذ الاستقلال حتى الآن، يذت مطبوعة أو دورية تابعة، خاضعة لتقلبات ودساتير وظيفيات علاقات الدولة بالثقافة والمثقفين، سواء على صعيد التوجيه والتحكم الأدبولوجي، أو صعيد التنظيم والتسيير المالي والتقني.

لنستعرض هذه الضوابط والملاط التي انفلتت دائما، إنه شرك أو فخ قاد غالبا إلى تدهور، فاختناق، فموت هذه المجلات كلها، خصوصا الوطنية منها.

#### 4 \* 1 - الإدارة الأيديولوجية والمجلة:

كانت الأوساط السياسية - الأيديولوجية للدولة والحكومة أو الحزب هي التي "تشرط" وتطلب وتقود المجلة، فأغلب المجلات الثقافية الجزائرية تابعة لوزارة الثقافة أو الحزب الحاكم أو التعليم العالي أو الشؤون الدينية، خصوصا قبل 1988، عبر وصلات جماعات من المثقفين مؤلفة، ومرتبطة بالجهاز الحزبي أو الحكومي، وهي تتخذ عبر فرد، بدون هيئة تحرير اتجاهاتها، تبعا لمسار ولون الوزير، وتوجيهات الدولة القطرية، من "ثقافة" أحمد طالب الأبراهيمي السلفي إلى "ثقافة وثورة" الصديق بن يحي ومصطفى كاتب التقدمي، مروراً بـ "أصالة" مولود قاسم الإصلاحي و"رؤيا" الشريف مساعدي والعربي الزبيري الحزبية، حتى "كتبار" العقيد سنوسي المراكبوية الاستهلاكية، إلى العدد صفر من "ثقافات" علي عمار، الذي عجلت "جبهة الأطفال" في أكتوبر بنهايته، بدت المجلة الجزائرية أداة يهذي السياسي، ومنهرا لاتجاهات ومضامين ثقافية وفكرية، تشير إلى مسار "تسحير" وتوظيف المثقف، عبر تكليفه بمهمة وضع "خطاب" يعيد إنتاج ثوابت الخطاب السياسي. الأحادية الأيديولوجية، والمثمنية، الأصالة والتفتح، الهوية، الإسلام السلفي والاصلاحية، التحديث الإقتصادي والتكنولوجي. هكذا ظهرت قطع غيار "تعبيرات ثقافية وفكرية، شبيهة بقطع "بزل" عبر قابل للانتقام، سرعان ما يتفرق الجمع من حول المشروع، تبقى المجلة أسيرة رئيس تحرير تابع للأوساط الحكومية أو السياسية، مفصول من الحركة الثقافية والمثقفين. كانت المجلة دائما تحقيقا لـ "طلب أيديولوجي" لنشر وتعميم وتسريب الخطاب الرسمي حول الثقافة في نوعية الشعبوي والوطني والسلفي بهدف لجمع كتابات ودراسات بدون عضوية أو تكامل معرفي وفكري وأدبي أو جمالي، يعكس غيابا كليا للحوار وسط إدارة المجلات، أو نقاش أو محورة للمادة أو برمجة لأفاق الكتابة والتعبير والفكر وكأن المسألة، تعني إصدار المجلة وكفى المثقفين شر أو خير العمل، مرضاة للوزير، وتكثيفا لحضوره وحظوته ومجده و"فترينة" ثقافته، مجلنا "الثقافة" و "الأصالة"، نموذج المطبوعات أو الدوريات المنفصلة عن حركة المثقفين المغلفة في خطابات رسمية ثقافية، لا علاقة لها بالإبداع أو التفكير أو البحث والمسألة أو حركة الأفكار، المرتبطة بنزعة أكاديمية، وكتابة تأليفية تلقينية، أو ركامية تخطي، كل مرة حاجيات القارئ. والكاتب على السواء. ان تأميم الكتابة، وتوظيف المثقفين وتوجيههم،

ودولة واخضاع الفكر، واحتكار السلطة الأيديولوجية من طرف الهيرقراطية السياسية أو الثقافية، أدى عبر اليات دائمة إلى ضيق أفق، النُمو المتدهور، الفقر الفكري والتقدي، الرداة، ثم الموت الرتيب.

#### 4 \* 2 - الهيرقراطية الثقافية والمجلة:

لم تكن المجلة الثقافية وليدة حركة انتلجانتها، مشجولة في المجتمع بقدر ما كانت انتاجا لفتات متعلمة، موظفة شكلت عبر دسائس وتبنيات ادارية، مراكز مبادرة ونشر، ذلك أن المثقفين الجزائريين، لم يتشكلوا كجماعات منسجمة، ذات سلطة اخلاقية وفكرية أو قيم معرفية وعلمية وجسالية، تملك نفوذا وتأثيرا في أوساط ومقاييد الصناعة الثقافية من دور طبع ونشر. عبر آليات التصويل والطبع التابع للإدارة الثقافية، سقطت الدورية الثقافية في حيائل وشرك التهمية المالية، والتنظيمية والتقنية والطبعية. هكذا قامت الادارة بتعيين رؤساء التحرير، وحددت مجالات التعبير، وأقامت سكرتاريات وعصبات الاشراف. وفق معايير رضا السلطة، وجاذبية وتوعية العلاقات الشخصية ورضا مصالح تبادل الخدمات والامتيازات بين المتعلمين. وبشكل الهيرقراطية الثقافية. ومقاييد التحرير والاشراف، انغلقت المجلة الثقافية في شرنقة منعزلة نتج عنها ظهور جماعات تحرير غير منتجة، ولا تأثير أو صدى لها وسط عالم المثقفين وطنيا أو عربيا، عدم تبلور سيج تقني مهني مختص في إصدار المجلات وتبويبها وإخراجها وفق المعايير الدولية، يجمع فنانين وثقنيين ورسميين ومصممين، واداة الاخراج والمكثبات والتبويب، رقابة وهرقراطية التحضير والبرمجة والاستكتاب، عدم انتظام في الصدور، فأغلب المجلات الجزائرية دوريات سنوية، أو تصدر كل ما استطاعت الى ذلك سبيلا كما أن عمرها لا يعكس انتظامها وتأثيرها وحضورها في السوق أو انتشارها.

وقد عانت المجلة الثقافية من انزوالها عن الكتاب والمثقفين، وعدم احترامها لحقوق الكتابة، مما أدى إلى تشردم وانتقائية... بل وفوضوية المواد المنشورة واكتسائها لطابع المدرسية، الأكاديمية والتأليف، والتكرارية والانتحال، بدون أية محورية أو توليف وتنظيم أو بحث أو مسالة نقدية، ونشر ما تبسّر، ضدّ معايير الجودة والاجتهاد والابداع، واستكتاب أهل المعرفة والاختصاص والتجربة الفكرية والأدبية.

وربما تستثنى من هذه الظواهر السلبية بعض المجلات الوليدة أو الجامعية، رغم أن طابعها الجامعي وصدورها للامتناع لا يعطيها أي تأثير وسط القراء والمجتمع. كما أن مجلات ك «أوال» أو «سؤال» لا تدخل السوق الجزائرية بسبب النع الهيرقراطي والايديولوجي، هذا اضافة إلى سوء ونفدة توزيعها في الاكشاك والمكتبات.

#### 4 \* 3 - أحادية ومنولوجية لغوية ومرجعية:

تشير المجلة الثقافية الجزائرية لعالة منولوجية وأحادية قصوى. ذلك أن الحوار الثقافي بين قطاعات

الثقافة الجزائرية اللسانية، يعكس أحادية لغوية ومرجعية، وانشطاراً تعبيرياً ولسانياً بارزاً، وكأنّ المرء قبالة عوالم أو عالَمين لا رابطَ بينهم، يجد الأولَ مركزه في تراث جمعية العلماء المسلمين، من سلفية وتراثية إصلاحية متوارثة، ولا تعنيه، أو تهينه، التجديدات والحوارات الثقافية والفكرية والابداعية الحادثة في الثقافة العربية المعاصرة، ذلك أن كل الحادثة الفكرية والابداعية غائبة، بل منعقدة لاتفلق السوق الثقافية الجزائرية في وجه المطبوعات والمجلات العربية، هناك نزعة قطرية وشوفينية ثقافية، عمقتها سلطة الجماعات المفرنسة على مقاليد استيراد الكتاب والمجلات، نتجت عنها نزعة ايديولوجية منعزلة مكتفية ذاتياً... طرحت على نفسها "تشجيع الإنتاج الوطني" بنفس المنظور الإقتصادي، وكأنّ الشيء الثقافي هو الشيء الإقتصادي؟ نزعة لم تعرفها حتى البلدان المتطورة الصناعة والإنتاج، وأدت إلى نتائج كارثية على صعيد النشر والتوعية.

أما العالم الثاني، فيجد مركزه في باريس، والجماعات المفرنسة الجزائرية، القوة النفوذ، في الإدارة الثقافية، من حادثة أروبة، وعلاقات تبادل فرنسية جزائرية وسط الجامعات وداخل أوساط الأدب الجزائري المكتوب بالفرنسية، ودور النشر، ومراكز البحث الفرنسية تختلط داخله. نزعات اختلاف ووطنية، بنزعات تهيمية فرانكفونية، فهذه الانتلجنسيا المروثة هي "غنيمة حرب لغوية وثقافية" عن العهد الإستعماري، استطاعت إعادة إنتاج نفسها بشرح مدرسي وبجامعي وإعلامي كثيف، وخلقت وصلات وروابط وثيقة داخل الجهاز الحكومي بحيث تركت لنفسها المناصب العليا في الصناعة الثقافية والإدارة وقطاع البحث العلمي وتسيير العلاقات مع الثقافات الأخرى.. حتى العربية والتعريب نفسه.

واكتفى المثقفون "المعربون" قبل الثمانينات، بإدارات الإعادات الثقافية أو عضوية مجالس التعريب والتعليم، أو العمل في مصالح الحزب الوحيد، أو الشؤون الدينية، أو عقد ملتقيات أدبية وشعرية تحت سلطات محافظات الحزب أو الولايات، لم تصل إلا نادراً إلى التأثير في السياسات الثقافية الفعلية، رغم التوصيات والتوجيهات الحزبية والإيديولوجية.

أدّى هذا الانتشطار اللغوي إلى ظاهرة هي "كل قوم بما لديهم أو ما في يديهم فرحون"، عالمان، يترجل كل منهما خيبة من الآخر، باستراتيجية حرب المواقع تارة ضدّ التعريب والوطنية اللغوية، وطورا ضدّ الفرنسية ومشتقات "حزب فرنسا".

فغياب الحوار وانعدام الترجمة، رغم معاهدتها، والإزدواجية المزعومة للمثقف الجزائري أدّى إلى فشل تلك العملية إلاّ ما ندر، التي دعا إليها عبد الله مازوني ومصطفى الأشرف عبر الترجمة المزدوجة الهادفة إلى تأصيل الحادثة وتحديث الأصالة، وهجرة أو سكوت المثقفين أو ا رتحالهم وتصرفهم إلى المشرق أو فرنسا.

لنقل أن الجزائريين المصريين لم يعرفوا بعد منجزات الثقافة، الفكر والأدب الجزائري المكتوب بالفرنسية ابتداء من الأشرف وأركون وعلي مراد ومحمد حربي وديب ومولود معمرى ونذير معروف وعلي الكثر وكاتب ياسين نفسه، ورغم "الشهرة"، فبينما نرى المجلات والدوريات العربية في الشرق والغرب، تنهات على كتابات هؤلاء، طلب "فتحها، الأهمر" ذات يوم من محمد أركون إعلان الشهادة الإسلامية وهو العالم والمفكر الذي تتنازع عليه جامعات العالم.

كما أن ترجمات الأدب الجزائري المكتوب بالفرنسية، في أبرز نصوصه، قد قام بها مشاركة وتوانسة وسوربون.

و يشير ظهور "سؤال" و"أوال" في فرنسا، إلى مستنوعات الثقافة الجزائرية الرسمية، حرية النقد الفكري والتعبير الديمقراطي، والتمهيش والسكرت عن الثقافات الشعبية والأمازيغية، وهامشية ورداة التواصل الفكري بين لغات الثقافة الجزائرية المعاصرة، التي بقيت داخلها العربية، وهي اللغة الوطنية والرسمية مفصولة عن مستجندات الحركة الفكرية العالمية.

كما أن ظهور "كثبان" و"ثقافات" كمبادرات مبهضة، يعكس حنبنا ونزعات فرانكفونية، وتوقانا لشقافة باريسية ترفية ومغشلة واستهلاكية لا علاقة لها بحرّ أو مشاكل أوتصاها الجزائر المعاصرة.

ثمّة وضع لغوي مكبوح: نخبة عربية اللسان، ضحية ثقافة سلفية موروثة منزلة تملك مشروعية التمييز اللغوي والثقافي والرسمي، ولكنها مغشقة في وجه التجديد الفكري والإبداعى للأجيال الجديدة وللثقافة العربية المعاصرة.

نخبة فرنسية اللسان والمرجعية الثقافية، تلغنها الحاسيات والنزاعات وصراعات المجموعات، تتكلم وتملك مقالبد الأمور داخل دور النشر والصناعة الثقافية والمناصب، تغذيها بقايا فرانكفونية وتعبية لسانية وفكرية، تدافع عن الحداثة والكونية وعن الثقافة الشعبية ولغاتها الأمازيغية والعربية الجزائرية ولا تحركها إلا كموضوع لسانی وأطروحة مشروعية ثقافية تمطي لتعبيرها وخطابها موضع بيهان من الداخل والجزائر، ولكنها تظهر للفرء والأجيال الجديدة المعربة والمجتمع ناطقة من هناك، من باريس.

جامعات مثقفة أمازيغية، منزلة ومنغلقة لاتعرف الثقافة العربية أو التراث العربي الجزائري، مختلفة عن الحركة البربرية في المغرب الأقصى، تجعل كلّ ما هو إسلامي وعربي، وتحاول انطلاقاً من تكوينها الفرانكفوني إلحاق الثقافة الأمازيغية بحق التعبير الفرنسي. عبر تدوين وكتابة البربرية بالحروف اللاتينية، ورغم أن مفكراً وباحثاً بارزاً وكبيراً مثل "مولود معمرى" قد أنجز أبحاثاً لسانية ونحوية وأثنولوجية أنثروبولوجية راقية، إلا أن أفق عمله الفردي، وممارسات الحركة الثقافية البربرية، قد انحصرت في الدكاع عن مشروعية وطنية "الأمازيغية"، في نزعة عدائية وقبلية ضدّ الثقافة واللغة العربية، التي رأت

في وطنيتها، ورسميتها وتعبيرها عن الجزائر والهوية الوطنية، خطراً، عكس ما كان ينتظر من أن وطنية اللغتين تتجسد في فعاليتها وكثافتها، وتكاملها في حقل الثقافة الجزائرية المعاصرة، تحقيقاً لتراجع الفرنسية، وإثراء التعبيرين بمكتسباتهما الموروثة والعالمية، فبقيت اللغتان معاً هامشتين، واستمرت الفرنسية كلغة وطنية حقيقية ووحيدة.

إن هذه السياسة، "اللغوية والمرجعية"، تعكس كساح ومنولوجية المثقف الجزائري، وارتباطه التكويني والأدبي والفكري بمرجعيات متناقضة متنافرة. لا يوصفها بتابع ثرية، بل لكونها آليات وتراث تخلق لا نظامية وفرضية الأجواء والقيم والمناهج التي تسود ثقافة واحدة، فهذه الأحادية، تعمقت نتيجة تفاوت تطور وحدانية كل لغة وثقافة، واخضاع الدولة والبيروقراطية السياسية والثقافية للفكر والتعبير، والتحكم الإداري في المؤسسات والصناعات الثقافية، وعدم وجود ترجمات متعددة ومتنوعة بين اللغات المتداولة في الجزائر، رغم ثقل وتنظيم الجامعة الجزائرية وإنشاء معاهد الترجمة واللغات الأجنبية.

#### 4 \* 4 . السلسلة المهيمنة والمجلى:

سادت الخطاب الثقافي الجزائري المكتسب بالعربية، عبر مضامين وتيمات المجلات الثقافية هي لأصالة و"الثقافة" و"الرواية"، مرعة سطحية، مستفزة من تراث الخطاب الإصلاحي، فاكتمت هذا الخطاب سمة تكرارية مزيدة ومقنعة مفصولة عن أسئلة الواقع والعصور، ومرتبطة بأطروحات النضال ضد بقايا الفكر والإيديولوجيا الإستعمارية والفرنسية، عبر دراسات ومقالات فكرية وإيديولوجية بسيطة، عن الهوية والدولة والوطنية، ودور الإسلام، وعظمة الثورة الجزائرية وأهمية اللغة العربية.. وقد أدى هذا الدكاع المكرر والمستमित بأسلحة سياسية إلى عدم بروز أي مفكر أو منظر جزائري، أصيل ومختلف عن الجوقة السائدة مستشهد ومعروف بكتابات ومقارباته الجديدة للفكر والتراث والتاريخ الوطني.

فرغم اجتهادات وأبحاث بحاثين كبير، كأمي القاسم سعد الله، حول التاريخ الثقافي الجزائري، إلا أن جدّة المنهج وأصالة وعمق النتائج تبدو هزيلة بالمقارنة مع أعمال مغربي كالجابري، أو تونسي كهشام جعيط أو سوري كبرهان غليون..

ولا ريب أن الكتابة الفكرية والإبداعية في الجزائر تعدّ بطولية، بالمقاييس إلى أن كل الظروف مواتية، لكي لا يكتب أو يبدع المثقف والكاتب، فإنّ هيمنة النزعة "العربية الإسلامية" على صعيد الخطاب الثقافي الرسمي، بدون إعادة التفكير في مفاهيم كالعروبة والإسلام والهوية، والأمازيغية، واللغات المتداولة، ومسألة الإزدواجية والحدائث الأوربية والعالمية والقرب ووضع الإشكاليات التي تطرحها على بساط المعرفة والنقد والتحليل، من طرف المجلات الثقافية الجزائرية، أدى إلى توترات حادة وصراعات ونزاعات إيديولوجية إجتماعية. لم تطرح أية مجلة أو عدد من المجلات الفكرية والثقافية، أي محور حول



الإسلام، أو السلفية، أو الإزده واجية، ولم يجر أي نقاش حول دور المثقفين ومكانتهم باللغة العربية، ورغم حدة إشكالية كالتراث الوطني، فإنّ المواضيع والتهيمات التي سادت دارت حول "الفكر الفكري" والشخصية العربية الإسلامية و "ضرورة التعريب" ومواضيع من هذه الشاكلة، التي بدت توليفاً واستغلالاً إيديولوجياً، نعى تصادمات داخل الهوية الجزائرية وأدّى إلى نزعات طائفية وجبهوية ولغوية متطرفة. وهذا ذلك واضحاً بعد التعددية السياسية التي خلقت ظروفًا جديدة للمعب بعناصر الهوية، بمنظور سياسي واجتماعي وجوهري، لا تغذيه نقاشات وتحليلات وحوارات فكرية ولسانية ومعرفية وتاريخية... فقد استمرت ممارسات تسييس الثقافة، ولم ينقل النقاش أو الفعل إلى تثقيف السياسة، هذه الأخيرة التي تحوكت عند كثير من الأحزاب إلى ممارسة "بوليتيك" كما أطلق على ذلك زماناً المرحوم مالك بن نبي. ومادام الأمر كذلك فإنّ السلفية والفرانكفونية والإيديولوجية تعكس تبهية متعددة، للأموات وللآخرين، مع غياب ساطع في جدليته القرائية.

عموماً، عملت السلفية الموروثة والمهيمنة في حقل الثقافة العربية، على صياغة مذهبية وأخلاقية وسياسية للأستلة والتهيمات الثقافية؛

• أدلجة هشّة وفقيرة، تسمحت حول الوطنية والترعة العربية الإسلامية بدون أي اجتهاد أو إبداع أو تفكير حول الحصيلة التاريخية والتقليدية للمورقات الثقافية المتنوعة للجزائر من الأمانيقية، والعروية والإسلام، حتى الحداثة الأروبية والعالمية، والطابع الإفريقي والمستوسطي. عبر هذه الأدلجة المتطرفة التي اكتست في السبعينات سمة تقديمية، أهملت المعرفة الإنسانية والعلوم الإجتماعية كالفلسفة والأثنولوجيا والأثربولوجيا، وهيمنت التهيمات التاريخية والمواضيع العتيقة، التي تسمح بتصلب الهوية والتضال ضدّ الأطروحات التاريخية الكولونiale، وقد أدّى هذا التبخيس الإيديولوجي إلى كبح تجديد المناهج والأنواع الفكرية والأدبية الجديدة، عن طريق إرساء ثوابت فكرية غير نقدية، وصلت إلى درجة تقديس بعض المواضيع، كالإسلام، واللغة والتاريخ والشوذة التحريرية، في مقاربات ودراسات تأليقية أكاديمية، مقطوعة عن معارف ومناهج الحداثة العربية في المشرق والمغرب والغرب.

• تدجين الثقافة والفكر، والأدب والفن، وهي ظاهرة ناتجة عن صعود الحركة الدينية الجنرية التي تطرح المسألة الأخلاقية والدينية بوصفها قلب الحركة الاجتماعية والفكرية، وليدة فشل تجديد الثقافة العربية وتحديثها بالمعرفة والعصر، وريبطها بتطورات وتحولات الثقافة العربية في المشرق والمغرب، وتهدف عملية تدجين الثقافة إلى ربط الفكر والإبداع بإيديولوجية دينية أخلاقية، لا تختلف عن مثيلاتها السابقة، عوض السياسي، جاء الفقيه، وعوض الفلسفة ظهر الدعاة، بدل المفكرين، برز الفقهاء، وأهل الفتوى والدعوى، وعوض الإبداع والإجتهاد، قام الشرع والشرعة والنص الفقهي، الموروث، بدل المثقف جاء.

الإمام المحلل والمحرّم. تلك هي محنة الثقافة العربية وإشكالية علاقتها مع المجتمع.

أمام هذه الأدلة والتدوين، كوجه عملة، وعملية إخضاع الثقافة والفكر، تطوراً وتزامناً، ضمنت أغلبية المجلات وانتهت إلى الموت، لتعم السوق الثقافية القاحلة منتوجات جديدة، صحف وجرائد سياسية فجة تتابع عملها الميمون: تسييس وتدوين المجتمع والثقافة في فوضى ديمقراطية، لا ضابط فكري لها، ولا سلطة ثقافية وأخلاقية تنظمها وتقننها وتحملها من الرداءة والتجاوزات والإهتال.

#### 4 \* 5- المجلة، شرنقة وعزلة

تطورت المجلة الثقافية الجزائرية في شرنقة وعزلة مدرعة، هي انغلاق السوق الثقافية، وفقدان ندرة الكتاب والمجلات العربية والأجنبية، فالجزائر، كسوق ثقافي من أكثر البلدان العربية انسداداً في وجه المطبوعات العربية، ورغم شعارات العروة، وضجيج الخطاب الإيديولوجي. إن الشركة الوطنية للنشر ثم المؤسسة الوطنية للكتاب، ومصلحة اشتراكات توزيع الصحف والمجلات (إنناماب) عرفت وتعرف تسييراً وإدارة، لم تستطع تحمين السوق بالجديد من ثمرات المطابع. تكفي مقارنة بسيطة بين مكتبة أو كشك مغربي أو تونسي ومكتبة وكشك جزائري ليهز الفرق المفجع، انعدام ونقص وندرة المجلات الثقافية العربية واختناؤها النهائي، عنا قلة قليلة، لا تتجاوز أصابع اليد الواحدة ضمن مجلات مثل "فصول"، إبداع ونقد، الثقافة الجديدة، الفكر العربي المعاصر، العرب والمغرب العالمي، قصاصها عربية، الآداب، كتابات معاصرة، مواقف، الكرمل، الموقف الأدبي، الكاتب العربي، الباقد، الأقلام الآداب الأجنبية، الثقافة الأجنبية، آفاق عربية، الفكر العربي، الوحدة، آفاق، عيون المقالات والحياة الثقافية وفضاءات مسرحية... الخ، لا تصل سوى نسخ محدودة من مجلتي "دراسات عربية" و"المستقبل العربي".. إن هذا "الإعتناء" على حق القراءة والمطالعة والفتح جعل من القارئ والمثقف والكاتب الجزائري، فرداً شعبياً تائها في صحراء ثقافية قاحلة، محاصراً بالانتاج "الوطني"، لا يتابع أية مطبوعة أو مجلة ثقافية أجنبية بانتظام ودوام وتفاعل، ولا يجد نفسه وفكره وحساسيته مندرجة في أي مرجعية فكرية أو حقل إشكاليات ثقافية جمالية وأدبية وفنية، أو قضايا نفسية وفلسفية، جاهل لعنات ومستويات الحوار والتواصل والكتابة، ويعاني من التأخر والتخلف عن ركب الزمن الثقافي العربي والعالمي، وتحولات الثقافة والفكر والإبداع مشرقاً ومغرباً، ويحس نفسه مفترقاً عن أسئلة الواقع الثقافي والفكري العربي والعالمي، فهناك نكوص وتفاوت وتأخر بعدد بعشرات السنين عن تحولات وتفيرات وتجديدات العصر، الإبداع والفكر، وقد أدّت ندرة المجلات، إلى هيمنة نزعة احتكارية، وغياب المنافسة والمقارنة ذلك أن هذا الإنغلاق والتفوق والإهمال، يعكس استمرار سياسة كولونيالية استعمارية ضمنية، هي فصل الجزائر عن العالم العربي لغزياً وحضارياً وثقافياً، وتخلف الثقافة الجزائرية وتضيقها لكلّ وأسمائها الرمزي وعلاقاتها مع مشيلاتها العربية وروبيتها الأجنبية،

وانتطاع أواخر الحوار والاتصال والتبادل، نسخ كل ثقافة حية.

كما يشير إلى إيديولوجية بنسبة هي الوطنية والإكتفاء، الذاتي والعيش على بقايا تراث متكلس من الفكر الإصلاحي والتاريخي، عفا الزمن الثقافي العالمي عنه، وكبح كل تلقيع وتبادل وتفاعل وتناص بين القارئ والكاتب الجزائري والعراكر الثقافية العربية ومطوعاتها.

إن البيروقراطية الثقافية التي تسير مؤسسات النشر والتوزيع، وهي في مجملها ذات تكوين وتعليم فرنسي، وجهالة لكل ثقافة عربية، لا تملك أية علاقات أو أصداء أو روابط مع رجال النشر والطبع والتوزيع وإصدار المجلات، لا تمنحها مهمة استيراد المجلات ولا ترى أهمية لذلك في تطوير النقاش والانتاج والإبداع الثقافي والأدبي، وتجدها نفسها متخبطة في مشاغل تسير وإدارة شركات، تعذ بالمعايير الاقتصادية والمالية من أكبر مؤسسات العالم، ولكنها مردودتها وفعاليتها، لا تتجاوز مكتبة أو دار طبع وتوزيع لبنانية، يقل عدد موظفيها عن العشرة، وتعمل في طرقة حرب أهلية دائمة.

تقدم هذه الأوساط المسيرة حجة الأزمة المالية، ونقص العملة الصعبة وصعوبات التحويل المالي لتبرير اقتصادها، وقطع استيرادها للكتاب والمجلة العربية، وكأنها تتجاهل ضرورة الدفع بجذبة عملية الدخل والمصاريف بالنسبة لمطبعة شهيرة أو فصلية، في هذه العلاقات اللامعقولة يجد مثقفون ومبدعون عرب كبار كسهيل إدريس مطاع منفسي وخير الدين حسوب وعبد الصمد بلعكبر أو محمد الأشعري أو الياس بلحود أو أدونيس... أنفسهم في علاقات مع موظفي شركات توزيع لا يهركون معنى المجلة نفسها ولا تهمهم سوى الحسابات البيروقراطية الصغيرة.

بداهة إن غياب ندرة المجلات في السوق الثقافية يجعل من الثقافة الجزائرية عالماً مغلقاً ومتخلفاً لا يعرف أو يشارك في تحولات أو يساهم في نقاشات أو حوارات، كما أن القارئ والكاتب يعيشان في صحراء وعالم ثقافي قاحل، لا يسمع بأية موازنة أو مقارنات أو مقاييسات، ويخلق نماذج وشخصيات ثقافية وأدبية، تملك تضخات عن نفسها وإبداعها وتشبه "مثقفي القرى"، أو تدعى أنها تخرع البارود من جديد. إن المثقفين الجزائريين، يستطيعون بغياهم في المحافل والمنشآت والمكتبات والناشر والمجلات العربية، إلا مائند، ويعانون من مشة عام من العزلة أو "ألف عام من الحنين" إلى الثقافة والفكر والإبداع، فمعارض الكتاب السنوية تشهد على ذلك بطريقة باهرة.

يعكس تطور التعمير والخطاب الثقافي في الجزائر منذ 1962 حتى نهاية الثمانينات مقاسرات وتبعيات وانتكاسات وأحباطات المثقف في علاقاته بالسياسي والإداري، وفق حركة موضوعية وقوية، هي تسييس وتوظيف الثقافة والمثقف، وأن دعم لبنات بناء المسار الديمقراطي، وتأسيس خطاب ثقافي فكري نقدي، يتجذر في المجتمع أكثر مما يرتبط بالدولة أو الأمة كمقولات سياسية أو إيديولوجية. وضع أخلاقية

له، تسمح بالانتقال من تسييس الثقافة إلى تشقيف السياسة، فذلك رهان آخر من رهانات دخول الجزائر المعاصرة في الحداثة والديمقراطية، أفقها التاريخي بدون منازع. وإحدى القنوات والمناهل المهمة، لتثبيت هذا المسار، وتسهيل هذا الانتقال هي المجلة الثقافية.

## الهوامش

1. عبد الرحمن طنكول، المجالات الثقافية، في مجلة:

Regards sur la Culture Marocaine kalima n 1 1988 MAROC P 13

(3) Roland Barths Essais critiques Le seul Paris Points S P 147

(2) Regards sur la culture Marocaine op cite P 13

(4) Henri SANSON laïcité Islamique en Algerie c n r s Paris 1983

(5) Ali El Kenz Au fil de la crise Bouchene Alger 1982 P 15 41

(6) عمّار بلحسن، عودة النص، حول ترجمة الأدب الجزائري المكتوب بالفرنسية إلى اللغة العربية. وثيقة. مخبر سيولوجية الأدب والفن أوراسك. جامعة وهران 1988 وكذلك:

Amar BELLAHCENE Le retour du texte in

Littérature Maghrebine Collogue J. Armand T1.

L' harmattan Paris 1990 P 173

## مستحيل الشعر العربي

د. محمد بنيس

1- أتى من المغرب، هذه الناحية القصوى لغرب العالم العربي، والمتاخمة، من جهة الشمال لإسبانيا التي تفاعلت معها في قديم العهد الأندلسي. المغرب ليس مجرد بقعة جغرافية، بل هو أيضاً، مجتمع وتاريخ وثقافة، تهلوت جميعها، وفيها كان الشعر يبحث دوماً عن نفسه، من خلال تعدد اللغات هذا النسيج الأوكي بسكن القصيدة وينكتب عليها، من غير علم ولا إرادة، شبيهاً بالوشم الذي يتركه العبدُ المُحمى على الجسد. هناك، يظل هذا النسيج، مهما تاهت القصيدة وهاجرت، بدم الأجداد والأحفاد تسنى تجربتها، حيث المستحيل هو التحقق ذاته لسنهى الكتابة.

في الإقتراب من هذا الدم تتضح سماء وتضيق أخرى. لا بأس هكذا نقول في المغرب، والباس شديد. له الدور والمضى. فما لشعر، في المغرب، يقرئك من مفارقة بعيدة القوار، متاهاتها أوسع من متاهات القصيدة ذاتها. الدور والحسنى أول ما تستشعره اليد الثالثة القريبة، لأنها من المجهول تختار للقصيدة مسارها. لا من الأعلى أو الأسفل. من ذلك المجهول الذي يشترطه حتمٌ عدم العثور على مصدوره. والذات لا تريد أن تكتب، لأنها، قبل ذلك، متورطة في الكتابة ومألها. سحابة قرمزية تدعم الجسد، في لحظة ما من حياته، لنسجها الطفولة أو السراقة. ثم ينهر الوشم على دقائق ترقط القلب. لطخات أولى وثانية. وردة على ورقة. نهر يتدفق من أنحاء الجسد. نثر عليها لنتفقدنا. نحدوها لنضيق فيها.

والشعر خطاب الذات المفردة. لا يثبت إمضاءها الشخصي إلا باختلافه عن غيره. لا أقل منه ولا أكثر. لا أقدم ولا أحدث. مختلف لأنه كذلك يكون. المفرد والمختلف هو، بدءاً، ما يتحاشى الجماعي والمجمع عليه، بحثاً عن عزلة يرتضيها ويقل بأهوالها. هناك، في حدّ العزلة، يُسمي ذاته ليسمي زينه. له السرايب والصمت. لا يتنازل عنهما. إنها، بامتياز، مكان حرته التي يعبد بها صياغة الذات والعالم. يخترق سيادة غيره عليه، محتجاً وخضوعاً في آن، ليسهر على حدود الخطر ويضيء غير المضاء. يبعث بالولا لما يتأهض حرته. متحاليات كلها يراجهها دفعة واحدة، دفعة كلمة أو بيت أو قصيدة برؤيتها. من السماء إلى الأرض ومن الأرض إلى السماء. المكان الوثنى مكانه. العتمة. التشاق. القلق. السؤال. التقصان. مكان لا يبدأ من اليقين ولا يفضي إلى الإطمئنان. دوران مُستحيل في الهدى. والمسافة حلزونية على الدوام. أبها الشعر، كيف أنم على حرية أتحمّلها بلغاتك الصمت؟

أفق كهذا للشعر كتب تاريخ مصيره عبر اللغات والحضارات، القديمة والحديثة، ويعرف في العصر الحديث أوضاعاً متباينة بين العالم الديمقراطي والعالم غير الديمقراطي. ولا ريب في أن ما يشدنا إليه، الآن، هو فعل الشعر في زمن تنقلب فيه الهذيات، وتحدث فيه التناقضات من أجل حق الاختلاف في التعبير عن ذاته، حيث يصبح انشاق الفرديات علامة على عصر مغاير، تراجع فيه السياسة والثقافة، معاً، نظرتها إلى حكمهما منذ عصر الأنوار، من اختبار نموذج الحداثة، والإيمان بالتقدم الذي يسيرُ إلى أمام لا تعثر فيه.

حقاً، هذا هم جماعي، نبحث فيه، هناك وهنا، يمتهم مرة وحيرة مرآت. ولا يبدو أن الثقافة استطاعت، بعد، أن تعبرَ للسلار جهته السعيدة. القلق والسؤال متآلفان. من أي يقين نبدأ التحية لعنبة أخرى؟ كل شيء قابل للنقص. معرفتنا بالطبيعة أو الإنسان أو القيم. محاولات تنهد الصروح الباذخة. وما هو النجم الذي كانوا وعدونا به مجرد نعوش وحطام. أي رعب هو الذي يلف خطانا ما دنا لا نرى إلى القيد واضعاً؟ استراتيجيات جديدة تُغير علينا، وعواصف لا موائس لها، والكُل مأخوذ بهلاكه، حتى المعظمون الراسخون في جلالة القرار. بأي شيء نحن. بعد هذا؟ الصمت أو الجنون أو الإنتحار؟ ويندمُ المشفقون. يندفعون إلى الاندماج في آلة الإستهلاك وقد تحلوا. شيئاً فشيئاً، عما كانوا به يجعلون عملهم غير قابل للإختزال.

2- والشعر العربي الحديث مصي بهذه الإهدالات التي يتسح لها السكون وهو، اليوم، عبر عدة أقطار، أو في المناهي القصبة، يحاول أن يتأمل ذاته فيما هو يحاول تأمل الأقباض التي تشكل عالمنا الراهن، منظوراً إليه من خلال نتائج الإهدالات الدولية والمحلية على مصير الشعوب العربية وحريتها وثقافتها. يراجه دماراً مضاعفاً يصعب أن نعثر له على مستوى واحد من التمثيل، حيث كل مظهر من مظاهر الوجود الفردي والجماعي يبدو مفتتاً حتى ويبلغ أعلى مراحل المأساة.

إن المأسوي ليس مقتصر على القصيدة، فهو مشترك اليومي، أكان اجتماعياً أم سياسياً أم ثقافياً، يتجسد في تفاصيل عادة ما لا تفكر فيها أو نرغبها على الإخفاء في ركن المنسي. ولذا فإن المأسوي يتفاسد الشعر من غيره. على أن الشعر يلتقي مع المأسوي من جهة اللغة، بما هي عنصر اختراق الذات نحو كتابتها، وفي الإختراق كثافة تسطع بلا محدوديتها، مقاومة صنف دمار برمته، يتحدر من تاريخ دم وآلام.

والمأسوي، الذي يتجه صوب الوجود، وصوب اختيار الحياة والموت معاً، لا يقدر الشعر أن ينتشر فيه بكلمة أمر. فاللغة العربية الحديثة، التي قاوم شعرها عوائق انشاق المفرد والمختلف، هو أساساً لغة الوعي الذي يرغب الشعر، باستمرار، على أن يكون مجرد إضافة لما سبق للكتاب أن قعده وفصل فيه بين القيم والمصائر. هكذا يكون الشعر العربي الحديث، ناشئاً ضمن منطقة احتجاجة وخضوعه، مسوراً بما يقوله:

لا، وما يقول: "إنه الممنوع". وقد لا يكون ذلك قيمة أو مصيراً، بل كلمة وحيدة أو كلمات فضلت عنافاً حراً يتعدى فيه الإكثارات بتشريع مؤسسات هو غريب عنها. وإذا كان للغة أسرارها فإن للإحتجاب عن الأمر أسرارها هو الآخر.

بأسرار الإحتجاب كتب الشعر العربي الحديث المفرد والمختلف، مازجاً بين سؤال الذات وسؤال التاريخ والوجود، منتقلاً من فضاء إلى فضاء، راحلاً على طريق الآلام، منحرفاً في المعيش والتخييل، مانحاً للتفقد لسمعة تتقلص كلما اهتمدنا عن الشعر إلى غير الشعر. بهذا المسار الحر يلتقي الشعر العربي، اليوم، ولكنه يفتش من مجهول يتدخل الزمن في رسده. لم يعد البحث عن المفرد والمختلف ينتهي استقصاء الكلي والشعولي، بل هو، بالأحرى، يختبر المجرأ والمقطع والعاشر، يقترب من المُغفَّل واللامسُ، يحتفل بالهياها من روائع وألوان وأصوات وسمات، ويجعل من الخفيف والضعف وحدهما ملتقى أشباح تسيل في هذيان له ضرة الحالات المضادة التي لا تقرار لها.

تاريخ المفرد والمختلف، في الشعر العربي الحديث، يتحدد فيما هو يسكن أرتجاج اليقينيات، بحثاً عن حرية أوسع في اختيار الحياة والموت. وهذا التاريخ عتدع بأثر الزمن عليه. فهو بقدر ما أعلى من قيمة الحياة والحرية بقدر ما تصاعدت مطاروته، من بلد إلى بلد. منذ بدايات القرن إلى الآن. اعتقال الشعراء، طردهم من أعينهم، فلبسهم عن بلدانهم، توقيفهم في الحدود، منع شعورهم، إلغاء لقااتهم الشعرية، إرغامهم على الصمت إن لم يكن على النوبة، هي بعض علامات محنة شعر ربط حرته بحرية اختيار أمة لمصيرها، وهو، اليوم، يطالب. كما يطالب غيره. بديمقراطية ترسخ الحق في التعدد والإختلاف والمغامرة.

ولم يكن التاريخ الاجتماعي- السياسي للعالم العربي الحديث غير نقبض الشعر وحرته. فالدولة، بمختلف أنظمتها، وطوال المراحل المتعاقبة من هذا القرن، لم تتنازل عن استبدادها واستبداد متعالياتها في جميع البلاد العربية. وما دامت المتعاليات الدينية، التي تفرض الخضوع للوحد، ولأسبقية حقيقة المؤسسة، مشتركة بين اليمين واليسار، بين الدولة والمعارضة، فإن الشعر واجه الهينة الذهنية السائدة بين النخبة بقدر مراجعته للدولة. فالمفرد والمجهول لا حدود له غير المجهول، غير الممكن الذي يخرق الكائن باستمرار.

والشعر الولي للمعايير والقواعد الموضوعية، طارد هو الآخر شعر القلق والسؤال، كلما أعلن هذا الشعر عن ذاته وجاهر بالمفرد والمختلف. وبهذا المعنى فإن الشعر العربي الحديث أمثل لتفاوته التي أعادت إنتاج المتعاليات، وناصرت الامتياز والمصالح على حساب الآلام التي لا مفراً منها لأي خارج على الاستعباد والإضضاع. ولعلّ وضعية أغلب المثقفين الجزائريين، الذين ناصروا اللاديمقراطية منذ يناير الماضي بعد أن كانوا يعتبرون الديمقراطية، قضيتهم هم أيضاً، لتقفم البرهان على أن الاستمرار في

اختيار الديمقراطية صعب. إن المثقفين لم يتعلموا بعد، مدلول القطيعة مع متعاليات الواحدة ومع  
الاحتجاج بامتيازات ومصالح يتم بها تبريد السارسات اللاديمقراطية.

ولا يتوقف الأساسي. فالعالم العربي مرّ بأراحل هيمنة الغرب عليه: الاستعمار بأشكاله المتعاقبة  
(استغلال واستيطان)، ثم منطق النظام العالمي الجديد، بما يفرضه من استدامة الإخضاع. إن الغرب،  
المؤسس للديمقراطية داخل حدوده، هو ذاته الذي يخضعنا قهراً لسلطته. عنفا وإكراها. لا أختصر شيئاً.  
نظريات الاستعمار من اليمين إلى اليسار.

سرقا لثروات المادية والبشرية. تحریم العلم والتتصيع، محو اللهجات الثقافية والحضارية، التدمير  
الملازم في الوقت الملائم، عنصرية تتوسّع ضدّ العرب. من الحدود إلى الأماكن الحميمية.

الحرية والجمال، اللذان بهما يُعرك الشعر في جميع الحضارات والأزمنة، يترجمهما المفرد والمختلف،  
كفصيصة كربية ملازمة للشعر، وباسمها كان الشعر العربي الحديث مقاوماً للشعر، وباسمها كان الشعر  
العربي الحديث مقاوماً للاستعمار. مبرراً على الدوام، بين الثقافة الاستعمارية والثقافة الغربية التي أنجبت  
الوعي النقدي، وساهمت في إعادة بناء **النسودج الشعري العربي** الحديث، هذا النسودج الذي تحدّى  
متعاليات الثقافة العربية، ليشاع النهر من جديد، حرياته في مصاء التجارب الكونية الكبرى. ولكن  
المتخيل الأروبي عن العرب والثقافة العربية ما يزال مكثراً على ذاته، غير منصت لقوة النداء، أو مصنفاً  
لهذه الثقافة، في حالة انفتاحه، ضمن حانة العجيب والغريب، تبعاً لتقاليد الإثنوغرافية.

3 - وآتي من السفر، حيث حطاطة الاجتماعي - الشعري تشكل عبر أنساق متفاعلة لكلّ من  
المقدس والتاريخي والسياسي والفقوي في آن. متاحات تنحدر من أبعد الأوضاع الثقافية في المغرب. وقد  
أحسن شعراء نادرون، مهما كانت اللغة التي بها يكتبون، أن هناك ما يمنع الشعر من حريته، من يحشه  
الشخصي عن المفرد والمختلف. وفي العصر الحديث تضاعف هذا الإحساس، حيث سجلت لنا النصوص  
والحالات مدى تسرّب المانع في الجهات المتمعّدة. فالمانع الذّهني والثقافي والفقوي لم يكن أرحم من  
المانع الاستعماري. كما أنّ تبعية الثقافي للسياسي لم تكن لتسمح ببروز الذاتيات في عنفوانها واختراقها  
للموانع.

لقد ورت جيلي أسقية الشهادة على السّؤال عن المفرد والمختلف، وبذلك فإننا تعودنا على قراءة النصّ  
الشعري الجديد كناهض لقيم الاستيلاّب والاستمهاد بظاهرها في مجتمع تمارس فيه المتعاليات هيمنتها  
المطلقة. وهو ما يؤكد غربة الديمقراطية في مجتمعاتنا. المطالبة بالديمقراطية لا تدل بالضرورة على القبول  
بها، فالامتنال للواحدة هو الصبغة الأكثر ملائمة للمنية الذّهنية السائدة في المجتمع. لا أحد إلا الواحد.  
وأغلب الشعراء عادة ما يفضل الامتنال للواحدة حتى يعيد إنتاج ما يناهض الشعر حين يصبح سؤاله



مشيورها، لأنه لا ينحصر في مقاومة الاستيلاء والاستعباد المتحكمين في المجتمع، بل يمسّ أساسيات البنية الفنية المشتركة التي تهيمن على الجميع.

إنّ حق الشعر في المفرد والمختلف وتجسيدها له، من خلال بحث الشعر عن الحرية والجمال وسيادة قيمهما، كان مهدداً على الدوام. وسعى القصيدة إلى مستغناها الأرقى ظلّ معروفاً بالوانع المتوالدة مع الأيام. ولا حرية للشعر إلا خارج المؤسسات وخارج الحدود، ما دام هامش الاختيار الحرّ متقلصاً ثم محاكساً. تبدّل أنعمة الجلادين والقضاة ولا يتبدّل الحكم على القصيدة التي لا تتنازل عن حرّتها.

ولا يتأخّر النظام العالمي الجديد في إعادة الهيمنة للفرنكفونية. هنا يتصاعد إلغاء حق اللغة العربية في الحياة، وحقّ الشعر باللغة العربية في استنهاض ذاكرته ومتخيله، قادماً من تلك الألفاظ السعسة التي رافقتها الأزمنة القديمة. تعود هيمنة الفرنكفونية لتمنع الحقّ في المفرد والمختلف، منتصرة لنموذجها الذي تجعل منه الاختيار الوحيد لحاضر العلاقات الثقافية، ممّا يستبدل كل إمكانيّة للتداخل الثقافي ويضعف الحضارة القادمة.

وإذا كان ما يحتاجه العالم من تقويض للدكتاتوريات، سياسية وثقافية، قد ترك أثره على القصيدة الصغرى، العتمية بسكن القلق، فإنّ اعتماد هذه القصيدة عن المطلق والكليات يقودها إلى هامش تحاول فيه أن تؤسّس للبحث عن المفرد والمختلف سراديبه، منتصّة لدمها الشخصي، حتى ولو كانت منعاتها أهرن من مناعة قصبة جافة تمصّف بها رياح تجسّع أحلافها من كل المداوات. في هذا الهامش وحده تقيم بلا ندم، تتأمل مآلاً وترافق السيرة، حرة عاشق لقرارها.

4 - مستحيل الشعر العربي بكل هذا يتحدد، لا لأن كل شعر هو بالضرورة أخ المستحيل، بل لأن حق القصيدة العربية الحديثة، في بحثها عن المفرد والمختلف، مطوق بفشل لا يند، من الأمبراطوريات القديمة إلى الأمبراطوريات الحديثة، يتألف في الشمال مع الجنوب، والجنوب مع الجنوب، والعالم الديمقراطي مع العالم غير الديمقراطي.

دوار وخسّ، والشعراء في منافي الخارج الفاضل تائهون، من متاه إلى متاه، ومن مطاردة إلى مطاردة. ومهما تكاثرت النادمون والمستسلمون، فإنّ هناك جماعات شعرية تختار ما ينبغي اختياره من أجل تمجيد الحرية والجمال، وتمكين المجتمع والثقافة من شرائط ضمان الأمن والاطمئنان، حتى يتيسّر للعالم العربي أن يعيش بما يريد أن يختاره، بعيداً عن كل إكراه واستعباد. فيه للقوميات والأقليات ما للرجل والمرأة، وفيه للغات والمعتقدات ما للمفردات والخصوصيات. تختار من تاريخها ما ترى إليه اتجاهها نحو مستقبلها، بين أمم أنّ لها أن تجد مفهوماً للإنسان والحقوق والحرية.

في العالم الديمقراطي تتضاعف الكتب والنشرات حول الديمقراطية كمفهوم حقوقي وممارسة

سياسية واختيارات فلسفية، لا يكاد يمرّ علينا يوم دون أن نقرأ إعلاناً أو نتابع جدلاً. وحتى لو كنا نطمح أحياناً إلى أن الديمقراطية تجسد نهاية التاريخ، فإنّ كل هذا لا يشير، بعد إلى التفكير في تخلي العالم الديمقراطي عن هيمنته على العالم اللاديمقراطي. هذا أقل ما يُشير العرب. فالعالم الديمقراطي يستسلم لسيادة الإعلام والاستهلاك فيما هو يتدفق، بلا هواة، نحو المزيد من فرض قيم الاستعداد والاستيلاء على غيره.

والعالم العربي، من جهته يحسّ بهذا التّوجه الجديد الذي تكاد تحمي معه آثار الثورة الفرنسية، الأمّ الرمزية للديمقراطية، ونخبة العالم الديمقراطي، في أوروبا على الخصوص، غريبة عن هذا العالم العربي، المحاذي لها، وعن ثقافته وحضارته وأسلوبه الراهنة وندائه الذي طال وطال.

نحن مجرد أقوام من العبيد. وأرضنا مجرد مستودع للنفايات. وباستثناء فرديات أوروبية حافظت على موروث الإنسانية، فإنّ تجاهل العالم العربي، بل احتقاره، يمثلان قاسماً مشتركاً بين الأعمال الأوروبية المتراكمة، دون أن يكون للنخبة الأوروبية في العصر الحديث مسار نقدي يعمل من أجل مستقبل مغاير.

ويظلّ مستحيل الشعر العربي الحديث مستحيلاً. وهو يبحث، في الآلام، عن حقه في المفرد والمختلف، لا ليكون في وضعية اعتبار ما، ولكن فقط من أجل الكشف عن لا نهائية الحرية والجمال، في العالم العربي وخارجه يظلّ مستحيل هذا الشعر مستحيلاً. وسهره على المفرد والمختلف هو أساس ما يجعله يلتقي مع المطالبين بالديمقراطية في العالم العربي، حتى ولو كبشوة. محتفظاً بقلقه وسؤاله، وهو ما يدفعه إلى الحوار مع التجارب الغلب للشعر في العالم الديمقراطي، حتى ولو تمسك هذا العالم بنسيانه.

ومستحيل الشعر في مواجهة اللاديمقراطية معناه أخيراً، أنه - بالإضافة إلى عدم تخليه عن حق أصبح الدفاع عنه من رahn العالم الدولي، لينتقل المجتمع العربي من حالة الاستيلاء والهيمنة إلى حالة التحرر - يلقي بجمسته السيّدة لتفادر الديمقراطية إرثها اللاديمقراطي، وتفتح أفقاً ما يزال مجهولاً فيما هو مهدّد في العالم الديمقراطي نفسه.

الشعر والديمقراطية توأمان، وكلّ ديمقراطية تحتاج إلى خلق عدد هي بدءاً، نفي للديمقراطية، وكل قصيدة تنتكّر للأنهاية الحرية والجمال هي أيضاً نفي للشعر.

باستمرار تتعلم الإنسانية الشعر والديمقراطية، ولكن متى يستطيع الشعر العربي أن يبلغ حقه في المفرد والمختلف؟ وهل للديمقراطية في المجتمع العربي مستقبل قريب؟ وبأي إرادة يمكن لمفهوم الديمقراطية نفسه أن يفكك متعالياته من أجل أن يشعل الإنسان في اختلافه ولاتهايته.

## الجزائر في عالم اليوم

د. عياد الرحمن بوزيدة.

جامعة الجزائر

يهدف هذا العرض إلى قراءة للأحداث والمستجدات التي يعرفها المجتمع الدولي تقف عند منطقتها وقطبها تلمحها مع ماضيها العريق. وتتمعن في الأطر المرجعية والقيم المركزية التي كانت تكون مفاتيح الدلالة التاريخية وسرّ التغير الاجتماعي منذ الثورة الصناعية الأولى في النصف الثاني من القرن الثامن عشر إلى زوال الإتحاد السوفياتي في 1991 مروراً بالحروب الإستعمارية والحرب العالمية الأولى فظهور البلدان الاشتراكية ثم نظام "الطاع" بعد الحرب العالمية الثانية وانتصار حركة التحرر الوطني، ثم ظهور الثورة الصناعية الثالثة.

وتحديد هذه الفترة يعني بأن التفسير يجري في صلب ركائز الأزمنة الحديثة التي بدأت تهتز الواحدة تلو الأخرى، وهي على الخصوص:

(1) الدولة الأمة أو الوطنية الحديثة.

(2) العدالة الاجتماعية.

(3) التقدم،

(4) المجتمع الصناعي القائم على العقل والعلم والمتحكم في مصيره انطلاقاً من هذه

الأدوات.

لقد كانت شرعية الأزمنة الحديثة تقوم على أسطورة التقدم المستمر والأمتنا هني كهدف محوري وغرض أكبر لتاريخ الإنسان والمجتمعات. ثم وفقت بين التقدم والعدالة الاجتماعية بل دمجت بينهما عندما أصبحت الاشتراكية رافداً من روافد الأزمنة الحديثة مع

ثورة 1917 الروسية كما دمجت بين التقدم والتصنيع والتقدم والحرية والوطنية.

ويبقى قاسم الشرعية المشترك للأزمة الحديثة باستمرار هو التقدم. منه تستمد الأعمال التاريخية معناها ودلالاتها. كما كانت تستمدّها سابقا من الأديان. فالإستعمار يتم باسم التقدم والحروب العالمية من أجله والتحرر الوطني يتم طبقا له. والثورات الإشتراكية كذلك...

وقد تجسّد التقدم في نهاية المطاف في ثلاثة تيارات تاريخية اجتماعية قبيل انهيار الإتحاد السوفياتي ألا وهي:

(1) تقدّم ماهيته حرية المبادرة الإقتصادية وحرية السوق والتعبير... وينظري تحته الغرب واليابان على الخصوص.

(2) تقدّم ما هيته العدالة الاجتماعية القائمة على الملكية العمومية لوسائل الإنتاج المفروضة من طرف الدولة والسلطة السياسية، ويخصّ المعسكر الإشتراكي.

(3) تقدّم ما هيته التحرر الوطني وإقامة الدولة الوطنية المستقلة كشرط لإعادة البناء السريع للإقتصاد والهاكل الأخرى ويعني بلدان العالم الثالث خاصة.

وقد انقسم العالم السياسي إلى ثلاثة عوالم مطابقة لفهم ماهية التقدم:

أ) عالم رأس مالي غربي بزعامة أمريكا منذ الحرب العالمية الثانية ولقاء يالطا، يربط بين التقدم والحرية ويدافع عن ذلك بقوة الذرة والأيدولوجيا والتكنولوجيا وغيرها.

د) وعالم اشتراكي يربط بين التقدم والعدالة الاجتماعية وفق نظام الحاكم الذي ارتأه، ويدافع عن ذلك بحذّ الذرة ومنطق الإشتراكية وقبول التحدي التكنولوجي، زاعما بأنّه يمثل الطليعة التاريخية للإنسانية ومدعيا بأن المرحلة التي يعرقها المعسكر الخصم تمثل مرحلة متأخرة من مراحل التاريخ ستنتفي حتما في أجل قريب.

عالم اليوم وزوال الإتحاد السوفياتي.

زال الإتحاد السوفياتي قائد المعسكر الإشتراكي فجأة إثر انفجار ذاتي توزعت الأدوار

فيه بين القمة والقاعدة وباركه الغرب. غير أن أسبابه العميقة ستظل غامضة إلى فترة طويلة من الزمن. ولا يستبعد عندما تعرف الحقيقة كاملة بأن يتبين الدور الكبير الذي لعبته المخابرات الغربية والإسرائيلية في تصميم هذا الإنهيار الذي لم يتوقعه أحد بمثل هذه السرعة وهذا الحجم من التحطيم الذاتي غير المبرر، خاصة إذا علمنا دور "غريتشاف" داخل الكاجيبي ودور "بوش" داخل C.I.A. ولكن التفسير الصحائري للتاريخ لا يمثل إلا جزءا بسيطا من الحقيقة التي يبقى جزءها الأهم في تلافيف المجتمع والسلطة السوفياتية ذاتها..

ولا يتعلق هذا العرض بأسباب ومراحل زوال الاتحاد السوفياتي غير أنه يجب الإشارة إلى أن يودار الأزمة تجلّت للعيان لأول مرحلة إهانة الحكم "الكروتشافي" ونقده الرسمي للعهد الستاليني والقطيعة التي انجرت عن ذلك بين الصين والاتحاد السوفياتي، ثم تراجع الاتحاد السوفياتي أمام التهديد الأمريكي أثناء أزمة الصواريخ الكوبية، ثم استعمال القوة المسلحة ضد "تشيكوسلوفاكيا" و"المجر" و"أفغانستان" أما أبرز العلامات التي يتوقف عندها المحللون لتراجع الاتحاد السوفياتي فهي فكرة "هلسنكي" أين اعترف الاتحاد السوفياتي ووعده باحترام حقوق الإنسان المجسدة في الإعلان العالمي للعامل للهمم "الغربي" لهذه القضية مقابل اعتراف الغرب بالتعبئة النهائية لأوروبا الشرقية إلى المعسكر الاشتراكي. وقد تم ذلك في أواخر جويلية سنة 1975. إثر زيارة الرئيس "نكسون" للصين وللاتحاد السوفياتي في ماي سنة 1973. حيث تم إمضاء إتفاقية Salt I. التي سميت باتفاقية توازن الرعب، وإمضاء اتفاقيات تجارية تسمح ببيع ريع إنتاج القمح الأمريكي بأسعار مدعّمة من طرف البيت الأبيض وتوسيع التبادل التجاري بين البلدين وتخفيض التعريفة الجمركية.

تعتبر اتفاقية "هلسنكي" أول تنازل أيديولوجي رسمي معلن قبل "الهرستروكيا" والإنهيار من طرف السوفيات. والدلالة الأولى والمؤقتة لهذا الإنهيار تتمثل في:

(1) التناقض الموجود بين مفهوم العدالة الاجتماعية في شكلها السوفياتي على الأقل، والتقدم السريع في ظل التنافس.

(2) لأول مرة في التاريخ تفشل عظمة القوة العسكرية في تفادي السقوط الإقتصادي.

### أمريكا وعالم اليوم

هل أدى انهيار الاتحاد السوفياتي إلى ظهور أمريكا قوة إقتصادية وعسكرياً متحكّمة في آلية السيطرة والزّعامة على معسكرها ومستعدّة بذلك تلقائياً ودون التنكّر إلى المبادئ التي قامت عليها منذ البداية والمتمثلة في الرّبط الوثيق والصّميمي بين التّقدّم وحرية المبادرة والرأي والسّوق؟.

إنّ ما يقدّمه الغرب من خلال وسائل إعلامه يوحي بذلك، مستنبطاً لنهضة جديدة للديمقراطية وحقوق الإنسان كاطر مرجعية جديدة - قديمة يجب أن تسود العالم طوعاً أو كرها مرفقة بحرية الإقتصاد والسّوق.

وقد أصبحت الهيئات الإقتصادية والسياسية العالمية الحارس الأمين لهذه الاطر المرجعية والقناع الشرعي الذي يلبسه العالم العربي لنسج عالم على منوال مبادئه، تصيح السّاحة السياسية فيه نسقا واحدا بعد ما كانت ثلاثة وترتب الدّول والشّعوب المختلفة الصّكوة لهذا النسق الأحادي حسب وظيفتها وأهميتها داخل هذا النسق لا غير.

فما مدى صخّة هذا الطرح وماهي درجة احترام الغرب لمبادئه المعلنة وخاصة زعمته أمريكا؟.

إنّ الصراع الذي كان قائما بين المعسكر الشرقي والغربي والذي كانت له الصّدارة التاريخية لم يكن قادرا على إلغاء الحركية التاريخية داخل كلّ معسكر على حدة. فقد كان للمعسكر الإشتراكي تاريخه الدّخلي العاصف الذي بدأ بانفصال يوغوسلافيا في العهد الستاليني ثم الصّين في العهد "الكروتشافي" إلى آخره...

أمّا تاريخ المعسكر الغربي فقد تميّز منذ الحرب العالمية الثانية خاصة بهيروز أمريكا كقائد بدون منازع له، يتمتّع بالقوة العسكرية الفريدة من نوعها وهي القوة الذّرية التي استعملت لأول مرة في هذه الحرب ضدّ اليابان مباشرة فور إنشائها) وكذلك بالقوة

الإقتصادية التي سمحت له بالمساهمة القوية في إعادة بناء أوروبا ما بعد الحرب بتخصيص أكثر من 140 مليار دولار في إطار ما يسمى بمشروع "مارشال".

ورغم محاولات الإستقلال الأمني والسياسي لفرنسا الديبلوماسية في الستينات فقد استطاعت أمريكا أن تحافظ على قيادتها السياسية والإستراتيجية للعالم الغربي بدون منازع.

غير أن الأمر لم يكن كذلك ولم يسر على نفس الوتيرة بالنسبة للجانب الإقتصادي. فقد بدأ الإقتصاد الأمريكي يعرف التوغل منذ الخمسينات (1954 ثم 1958 . ثم 61 - 63) وعالج الرئيس كندي هذا التوغل بالرجوع إلى مبدأ اختلال الميزانية (Deficit budgitaire) كمبدأ قار.

فمشروع الولايات المتحدة في الستينات أن تجعل من المجموعة الإقتصادية الأوروبية مجالا تابعا لها ومتمنسقا لها تهيمن عليه بواسطة حليفها الخاصة في أوروبا ألا وهي إنجلترا. فقد جاء في تقرير لكريستيان هرتر "Christian Herter" كاتب الدولة السابق في حكومة "إزنهار" سنة 1961 ما يلي: "يجب على الولايات المتحدة أن تؤسس جمعية تجارية مع المجموعة الأوروبية وأن تتزعم المجموعة الإقتصادية للعالم الحر. ... ويجب أن تصبح إنجلترا القطب والمحور الأروبي...".

وقد اقترحت الإدارة الأمريكية منذ جانفي 1962 تخفيض التعريفات الجمركية بين أوروبا وأمريكا إلى النصف وإزالتها تماما بالنسبة لبعض المواد التي تحتكر إنتاجها أروبا وأمريكا عالميا بنسبة 80 ٪ غير أن فرنسا الديبلوماسية عارضت ذلك بشدة وقد استطاعت أن تجر إلى جانبها ألمانيا الفدرالية التي أمضت معها معاهدة في هذا الشأن بتاريخ 23 جانفي 1963.

ولتفادي هذه العراقل لجأ الإقتصاد الأمريكي إلى الإستثمار المباشر في أوروبا وقد كانت سنوات الستينات حاسمة حيث سيطر فيها الرأس مال الأمريكي على أهم القطاعات

## الإقتصادية بأوروبا.

فبين سنتي - 65 . 66 أزدادت الإستثمارات الأمريكية بنسبة 17٪ في أمريكا وبنسبة 21٪ في بقية بلدان العالم بينما ازدادت بنسبة 40٪ في السوق الأوروبية المشتركة. وقد أصبحت حدود الإقتصاد الأمريكي هي حدود السوق الأوروبية المشتركة وخاصة في القطاعات الحساسة مثل الإلكترونيك الذي سيطر الرأس مال الأمريكي على مكوناته الأساسية بنسبة تتراوح بين 50٪ إلى 95٪ .

وقد استطاع الرأس مال الأمريكي أن يمول هذه الإستثمارات باقتراض نسبة 90٪ منها من البنوك والحكومات الأوروبية نفسها و10٪ فقط عن طريق نقل رؤوس الأموال الأمريكية إلى الخارج وذلك بسبب التفوق التكنولوجي والتسهيبي الذي كان يتمتع به المستثمر الأمريكي في ذلك الوقت.

ونظرا للوضع الخاص للدولار في المنظومة النقدية العالمية التي ظهرت سنة 1944 حيث أصبح العملة الوحيدة المرتبطة بالذهب زاد الإقبال عليه إلى درجة اختل فيها ميزان المدفوعات (Déficit de la balance de paiement). ورغم أن هذا الإختلال في ميزان المدفوعات هو الذي سمح للمستثمر الأمريكي في الخارج بتحويل استثماراته عن طريق القروض وشراء الشركات الأجنبية بنفس الطريقة إلا أن مخزون الذهب الأمريكي سنة 1971 لم يكن يزيد على 10 مليار دولار بينما وصلت قيمة ما تملكه البلدان الأخرى من الدولارات وخاصة ألمانيا الفدرالية واليابان إلى مجموع 60 مليار دولار.

ولتفادي إفلاس البنك الفدرالي الأمريكي وإعلان عجزه أمام هذه الوضعية قرّر الرئيس "نكسون" يوم 15 أوت 1971 إيقاف صرف الدولار بالذهب بطريقة تعسفية. وأرق هذا القرار برفع التعريف الجمركية بنسبة 10٪ تطبق على كل البضائع الواردة إلى أمريكا.



كما قرّر تجميد الأجور داخل الولايات المتحدة لمدة 90 يوما .  
وهكذا وبضربة واحدة أنهى "تكسون" من جانب واحد المنظومة النقدية التي أقيمت بعد الحرب ويعني ذلك رفض أمريكا بشكل غير مباشر تسديد 60 مليار من الديون لأصحابها .

كما خرق قانون التبادل الحر الذي يمثل جوهر المنظومة الاقتصادية الغربية واعتدى على اتفاقيات الـ GA:TT .

وقد جاء في الخطاب الذي أعلن فيه على هذه القرارات بأن "شيع الحرب في تفهقر" وبأن المرحلة الراهنة هي "مرحلة تنافس سلمي ولا يوجد سبب يدعو الولاة المتحدة إلى دخول هذه المنافسة بيد مربوطة إلى الظهر" .

وخطب مواطنيه قائلا: "أما إذا كنتم في أغلبكم تشترون البضائع الأمريكية - فسيبقى دولاركم محافظا على نفس القيمة غدا مثل اليوم" .

وهذا خطاب متناقض تماما مع مبدأ الاقتصاد التنافسي وقد ذهب فيه إلى حدّ تذكير أوروبا بالمساعدات التي قدّمها لها أمريكا بعد الحرب مذكرا برقم الغائورة .

ومنذ ذلك الحين ظلّ الاقتصاد الأمريكي يراوح بين الإتعاش والتأزم سنة بعد أخرى فمن التضخم المصحوب بالبطالة إلى اختلال الميزان التجاري والمديونية والتقدّم البطيء للمردودية بالنسبة لليابان وحتى أوروبا .

وكلّما اشتدّ بأمريكا الوضع الاقتصادي ضاعفت متجاوزاتها الخفية والمعلنة لمبادئ الاقتصاد الحرّ مستعملة التلويج بعضلاتها . فعلى إثر النتائج السيئة التي تحصلت عليها سنوات 75 - 74 مثلا جمع الرئيس "فورد" بمدينة "شيكاغو" 800 عالم اقتصاد أمريكي من مختلف الفئات والتيارات من "جلبراث" إلى "مليتون" فريدمان" لمساعدته بدون جدوى .

فطار عن إثر ذلك "اليابان" سنة 1976 ليحلّ مشاكل الاقتصاد الأمريكي على حساب

هذا البلد. وكان بذلك أول رئيس أمريكي يحلّ بهذا البلد بعد الحرب العالمية الثانية. واستمرّت المفاوضات والتهديدات بين البلدين إلى غاية سنة 1977، أين أصبح الحديث عن الحرب الإقتصادية بين اليابان وأمريكا أمراً شائعاً. وسنمطي مثالا على ما دار من صراع بينهما سنة 1977 لكي يكون القارئ على بينة من خطورة وعمق التناقض الإستراتيجي القائم بين الدولتين. بعد القمة الإقتصادية للبلدان المصنّعة التي عقدت بلندن في ماي سنة 1977 استطاعت أمريكا وأوروبا استصدار قرار مبدئي يقتضي من اليابان التّخفيض من فائض ميزانها التجاري لكي لا يضاف هذا الفائض إلى فائض العائدات البترولية حيث يؤثر اجتماع الفائضين على السيرة النقدية للبلدان الغربية نظراً لأنّ العائدات البترولية، والفائض التجاري الياباني يأتیان كلاهما بنسبة عالية من البلدان الغربية. ولكنّ الغريب في الأمر هو أن تطلب دول الإقتصاد الحرّ من اليابان أن يستعمل تقنيات غير إقتصادية (إدارية) لكي لا يتجاوز فائضها التجاري 8 مليارات. ومن أجل ذلك ألزموه بالإجراءات التالية:

- (1) الرفع (الإصطناعي) من قيمة "اليان" بالنسبة للدولار لكي ترتفع أثمان بضائعه فيقلّ الإقبال عليها في الخارج.
  - (2) الزيادة من الواردات.
  - (3) التخفيض الفوري للحقوق الجمركية قبل انتظار الإتفاق الجماعي على التعاريف الجمركية على أن تأخذ هذه التخفيضات بعين الإعتبار في المفاوضات الجماعية في إطار الـ GATT. بعد ذلك.
- وقد نفذت السلطات اليابانية كل هذه الإلتزامات رغم إجحاقها لكن فائضها التجاري وحل إلى ضعف ما اتفق عليه أي 16 مليار دولار عوض 8.

وقد أثار هذا الفشل غضب الوفد الأمريكي في لجنة التفاوض بين البلدين حيث صرّح

رئيسه بأنّ "النظام الإقتصادي العالمي لا يمكنه أن يقبل بلدا يضيف فائضه بهذا الشكل إلى الفائض البترولي" فردّت الصحافة اليابانية مستنكرة الموقف الأمريكي ووصفة له بالحرب الاقتصادية ضدّ اليابان.

وماخذ الأمريكيان على ما نفذه اليانّ للوفاء بالتزاماته أمام قمة لندن الإقتصادية سنة 1977 هي:

(1) أما بنسبة رفع قيمة "اليان" بالنسبة للدولار، فرغم أن اليابان رفع منها بقيمة 20٪ في سنة واحدة فقد اعتبرت الولايات المتحدة ذلك غير كافا.

(2) وأما بالنسبة لزيادة الواردات، فقد أضاف اليابان إيرادات إضافية تقدر بـ 3 مليار دولار، خصّصها لشراء الطائرات والبترول والإرنيوم.

فاعتبرت أمريكا أنّ شراء الطائرات كان مقرّرا من قبل ولم يقع إلا الإ مراع به وهذا يخالف ما اتفق عليه أما الشراء الإضافي للبترول فقد اعتبر من باب التخزين والتخزين لا يمثل تلافيا للفائض التجاري حسب الأمريكيان

أما الإرنسيوم لم تسلم أمريكا إلى اليابان إلا 1300 طنّا من أصل 10.000 طنّا طلب شرائها، واعتبرت هذا الطلب استفزازيا ومتنافيا مع الأهداف الإستراتيجية للسلطة الأمريكية.

(3) أما التخفيض من الحقوق الجمركية فقد تبيّن أنّه منخفض كثيرا بالنسبة للبلدان الغربية رغم الدعاية المضادة، بحيث لا يمكنه أن يكون عائقا لدخول البضائع الأمريكية والعربية إلى السوق اليابانية.

واستمرّ الأمريكيان يطالبون إلى الآن بالتغيير البنيوي للنسق التجاري الخارجي حتى يمتص الفائض.

كما استمرت محاولة فرض معدّل مرتفع لنمو الإقتصاد الياباني واقترحت، أو حدّدت له نسبة نمو تتراوح بين 7٪ إلى 8٪ لسنة 1978، ممّا يسمح لولايات المتحدة

الأمريكية وأروبا أن تضاعف مبيعاتها في سوقه (1).

### بوش واليابان

لقد استمر الضغط على اليابان من طرف الولايات المتحدة بالتحالف مع أروبا في أكثر الأحيان نظرا للإندماج الإقتصادي بين الإثنين ولوجود أروبا في وضع أكثر حرجا من أمريكا أمام التفوق الياباني دون أن ننسى دور العامل التاريخي والديني والثقافي المقرب بين الإثنين والمبعد بينهما وبين اليابان ناحية ثانية.

استمر هذا الضغط إذن خاصة منذ بداية السبعينات مع "تكسون" ثم "فورد" و "كارتر" ثم "ريغن" وأخيرا مع بوش. ففي تقرير لمركز الأبحاث المستقبلية والاختيار الدولي قدم للمحافظة العامة الفرنسية للتخطيط تحت عنوان "الإقتصاد العالمي: تصاعد التوترات" قدم سنة 1983، توجد إشارة واضحة إلى أن أزمة الإقتصاد العالمي هي أزمة صناعة وبأن اليابان هو البلد الأكثر استعدادا لقيادة الثورة الصناعية الثالثة وفي مقال لمجلة L'express تحت عنوان: "الولايات المتحدة واليابان السباق من أجل سنة 2000"، يشير الكاتب "بتريس دوين" بأن التنافس القائم بين الولايات المتحدة واليابان والذي يمكنه أن يخلف إلى الوراثة بلدان المجموعة الأوروبية، لا يتعلق بمجال الفضاء فحسب (يشير هنا إلى إرسال صاروخ الأبحاث الفضائية الياباني الذي أطلق في 8 جانفي 1985 ليكون في الموعد مع مذنب "هالي" في ربيع 1986) بل يتعداه ليشتركز خاصة حول الجيل الخامس من العقول الإلكترونية، حيث تجمعت الشركات اليابانية الخاصة وحشدت طاقات بحثها من أجل هذا الغرض، وكذلك في مجال النقل الحديدي.

وعلى العموم فإن اليابان يخصص سنويا أكثر من 25 مليار دولار للبحث العلمي أي ما يقارب 3/ من منتوجه الوطني الخام. وقد تجاوزت الولايات المتحدة في ميدان السيارات والفرازة ويعتقد الكثير بأن السباق في ميدان البيوتكنولوجيا والإعلامية والروبوتيك سيرفض نفس المصير ويؤمن بذلك المختصون الأمريكيون أنفسهم (1).

وتوجد مؤشرات ودراسات لا تحصى تصبّ كلّها في نفس الاتجاه بما لا يدع مجالاً للشكّ في خطورة الوضع الأمريكي إذا ما تمّ السّباق بالمقاييس الإقتصادية الليبرالية التي يدّعي "ريغن" و "بوش" خاصة العودة إليها.

وهكذا سافر "بوش" بعد حرب الخليج إلى اليابان لضمان الانبعاث الجديدة للإقتصاد الأمريكي مع سنة 1992 بالضغط على حكومة طوكيو التي خل بها في جانفي 1992. وقد وصل فائض الميزان التجاري بين طوكيو وواشنطن سنة 1991 إلى 41 مليار دولار لصالح اليابان بينما كانت قيمته لا تتعدى 12 مليار دولار سنة 1980 وقد شارك في الوفد الأمريكي BRENT SCOWROFT مستشار الأمن القومي للرئيس "بوش" وكذلك مشلو دور السيارات الأمريكية الكبرى القطاع الأكثر تضرراً من المزاومة اليابانية وهي "الجنرال موتورس" و "فورد" و "كريسلاز" وقد تمّت الزيارة تحت عنوان التفاوض من أجل "إقامة استراتيجيّة نمو عالمية". ومنذ اللقاء الأوّل بين "بوش" والوزير الأوّل الياباني "ميّزاوا" أعاد "بوش" تكرار المقولة القديمة حول عدم انفتاح الأسواق اليابانية بالقدر الكافي أمام البضائع الأمريكية. فردّت طوكيو على هذا الطلب باقتراح التنسيق الثنائي الشّامل بين البلدين الذي كان بإمكانه أن يحلّها أكثر من الأسواق الأمريكية Patrenariat global، فرفضت أمريكا هذا الاقتراح حالياً مطالبة بتنسيق ثنائي جزئي يمكنها في النهاية من استعمال التكنولوجيا اليابانية المتقدمة لفتح الأسواق لصالحها.

ولم تصل المفاوضات إلى اتفاقيات حاسمة ما عدا التزام "طوكيو" بنسبة نمو بمعدّل 3.5٪ لسنة 1992. والتزام أمريكا بإدخال إصلاحات على اقتصادها تجعله أكثر قدرة على المنافسة.

وكرّس البلدان لجنة لتعميم المشروع إلى البلدان الغربية والصّناعية الأخرى. ونظراً لعدم حصول النّجاح المتوقّع من هذه الرّحلة أنهارت صناعة السيارات الأمريكية وعلى رأسها "الجنرال موتورس" التي وصل عجزها في سنة 1991 إلى 4.5 مليار

دولار. فقررَت غلق 21 معصلا من معاملها بين سنة 1992 . 1995 وتسريع 95.000 عاملا طمعا في تجديد نفسها في مستقبل قريب لتصيح قادة على منافسة السَّيَّارة اليابانية التي تفوقها في المنتجوية وال مردودية مرتين فبينما تحتاج الجنرال موتورس إلى 40 إلى 45 ساعة في المتوسط لصنع سيارة لا تحتاج الصَّنَاعَة اليابانية إلا إلى 15 إلى 20 ساعة.

وقد شنت بعد هذه الزيارة حملة إعلامية وحرب نفسية ضدَّ اليابان في أمريكا وحتى في فرنسا وأوروبا.

وقد وعد "بوش" باتخاذ قرارات أخرى رادعة بينما برد اليابان بأنه قد استثمر أكثر من 74 مليار دولار في الصناعة الأمريكية وأن هذه الإستثمارات تشغل أكثر من 100.000 عاملا.

هذا ردًا على الدَّعَاية الرسمية التي تحمله أمام الرأي العام الأمريكي مسؤولية تفاقم البطالة التي وصلت إلى 10 ملايين. وقد بطول الحديث إلى أكثر من هذا بكثير لو تتبعنا دقائق الصُّراع المتواصل بين الدَّولتين ممَّا قد يبعثنا عن الموضوع المركزي وما الهدف من كلِّ هذه التفاصيل إلا الإقتراب المنهجي من حقيقة العلاقات المركزية في عالم اليوم الذي يمثل اليابان وأمريكا 40٪ من قاعدته المادية.

### خلاصة العلاقات المحورية في عالم اليوم

(أ) الخلاصة الأولى هي المتمثلة في كوكبية الإقتصاد أو معمرورته على مستوى الكرة الأرضية، بحيث تصبح السَّيَّادة في هذا السَّجال تقترب إلى الرُّمزية أكثر منها إلى الحقيقة الملموسة. فلا أمريكا ولا أوروبا ولا اليابان قادة على التَّحكم في ازدهارها لإقتصادي أو إنعاشه على انفراد عندما يتوَعَّك أو يتأزَّم. ومن باب أولى وأخرى أن ينطبق ذلك على بلدان العالم الثالث التي تضرَّرت إلى درجة مأساوية طيلة العشريَّة الأخيرة بسبب تراجع التَّجارة العالمية النَّاتجة عن الكساد الصَّناعي الذي أصاب ممَّا البلدان الصَّناعية ممَّ خفض من

شرائها للمضائق والموارد الأوكية القادمة من العالم الثالث في وقت كان فيه هذا الأخير في أمس الحاجة إلى مداخيل متزايدة للتصدي إلى أعباء المديونية والديمقراطية ومواصله خطط التنمية.

(II) تناقض التقدم مع العدالة الاجتماعية بمفهومها السوقياتي ومع الحرية الاقتصادية بمفهومها الأمريكي والغربي التي اضطرت للتنكر الفاضح لطبيعتها كي لا تترك الزمام لليابان، فغيرت بذلك قواعد اللعبة عن طريق الغش والتزييف.

(III) فشل كل تجارب التنمية المستقلة والتابعة التي تمتعت واهمة في قدرتها في التصرف الإرادي في وسائلها وأهدافها متجاهلة عمق التراط العالمى الفاعل فيه دون إرادتها أو غير دارة لمختلف تشعبات وتمتدات التحكم فيه وقد غيرت هذه المعطيات معنى الحرية والوطنية والأمن.

فهبهنت أمريكا وأوروبا على الساحة الدولية بإسم الحرية وحقوق الإنسان والديمقراطية وهي شعارات كانت ترفع في وجه البلدان الاشتراكية وعصمت الآن إلى بلدان العالم الثالث، وباسم الردع النووي والقوة وهي أشياء يلوح بها لليابان ويتم في نفس الوقت التخطيط لتكريس نجاتها نهائيا في أرض الواقع باحتكارها بصرامة وحزم.

فالمندرج في النظام الجديد يصبح مطالبها به :

(1) التخلي عن ملكية أسلحة الدمار الشامل وعن الإرهاب.

(2) أن يعلن إيمانه بحقوق الإنسان والديمقراطية واقتصاد السوق.

(3) ألا يتجاوز حدا معين في التقدم التكنولوجي يصبح به منافسا لمؤسسي النظام، والأ يردع بحد القوة.

وبعد خروج روسيا من المنافسة المحورية تسعى أمريكا الآن جاهدة لتجديدها من الأسلحة النووية عن طريق الشراء والإغراء والتعجيم المتبادل زعما. ويبدو أنها مطمئنة لما يجري في هذا المجال.

ولذلك رفعت علنا شعار أن الخطر الإستراتيجي اليوم يأتي من الجنوب وبلدان العالم الثالث.

ويأخذ الخطر القادم من الجنوب في نظرهم عدة أشكال:

- (1) شكل السلاح النووي.
- (2) شكل التضخم الديمغرافي.
- (3) شكل الإرهاب.
- (4) شكل ما يسمى بالتعصب الديني.

ونظرا لأن كل هذه الأشكال من التهديد والخطر المزعوم متواجدة في العالم العربي والإسلامي.

ونظرا لتواجد هذا العالم في منطقة بالغة الحساسية من الناحية الاقتصادية حيث تشتمل على 60 إلى 80٪ من رصيد الطاقة الضرورية لاقتصاد الغرب والتي ترجو أمريكا أن توضعها بعد أن هيأت خطة جهنمية لإعادة اقتكاكها بطريقة ملتوية، في صراعها مع اليابان أصبح هذا العالم الخطر الأول وهو موضوع تحت الرقابة الشديدة لتجريده من إمكانية التسليح النووي، ومن مختلف أشكال المقاومة الشعبية المسلحة التي سميت إرهابا ثم من "التعصب الديني" في حدّ زعمهم والتضخم الديمغرافي.

#### المنطقة العربية الإسلامية واختلاف المصير

إن رفع شعار "الخطر قادم من الجنوب" من طرف الغرب يعني اختلاف المصير الإنساني بين الجنوب والشمال وعدم وحدته كما يعني اعتبار الجنوب وحدة وخاصة العالم العربي الذي يدخل في الحسابات الإستراتيجية الغربية وكأنه أمة واحدة مع أنها تعرف كيف تقسمه عندما تريد ذلك. لكنّها لا تطمئن تماما لهذا التقسيم. فهذه المجموعة التي تشتمل 230 مليون نسمة وتمتلك أكثر من نصف بترول العالم، وتبلغ استثماراتها خارج أوطانها ما يعادل 400 مليار دولار محكوم عليها بالضعف والتلاشي كشكل ضروري لإدماجها



على الشكل المرغوب فيه في التفصيلة الجديدة للعالم.

ولكي يتوضع الشكل النموذجي للتأسيس الإستراتيجي للعالم العربي داخل التفصيلة الجديدة للعالم. لناخذ نموذج الجزائر والعراق وليبيا.

### الجزائر بين ليبيا والعراق

لقد اتبعت الجزائر نموذجا إنمائيا يقوم على التقدم الإشتراكي أي المؤمن بالعدالة الإجتماعية واختصار مراحل البناء.

وقد أسست مصانع ثقيلة عن طريق الموارد البترولية لتحويل المواد الخام محليا والوصول إلى الإستقلال الإقتصادي كشرط من شروط النمو والرفاهية.

وفي نهاية سنة 1978 عندما تغيرت القيادة التي وضعت هذا النموذج موضع التطبيق وذلك بعد موت رئيس الجمهورية، كانت الجزائر قد حصلت على القواعد الأساسية للصناعات الفولاذية والميكانيكية والتعدينية والبتروليكية عن طريق المنتج في اليد.

وقد كان الدخل الوطني في نهاية 1978 يساوي 80 مليار دينار أي ما يقارب 20 مليار دولار وقد وصل حجم الإستثمارات طيلة مدة التصنيع من 67 إلى 78 ما يعادل 179 مليار دينار. منها 60٪ بالعملة الصعبة أي ما يعادل 20 مليار دولار في الميدان الصناعي فقط.

أما عدد السكان فقد كان في نهاية 1978 (17.675000) نسمة يشتغل منهم (2.830000) من بينهم 430.000 عامل في الصناعة والمحروقات من بينهم (40.000) في هذا القطاع الأخير.

أما بقية اليد العاملة فكانت موزعة حسب أهميتها ضمن القطاعات التالية:

الفلاحة = 861 ألف عامل

الأشغال = 390 ألف عامل

التجارة = 220 ألف عامل

النقل = 153 ألف عامل

الخدمات = 208 ألف عامل

الإدارة = 559 ألف عامل

وقد كانت اليد العاملة في سنة 1967 تصل 1.748000 لعدد من السكان يساوي 12 مليون نسمة.

إذن لقد وقع في هذه العشرية تشغيل 1000.000 تقريبا في كل القطاعات وذلك باستثمار إجمالي يقدر بحوالي 220 مليار دينار بين 67 - 78 منها 130 مليار استثمرت في القطاع الصناعي. ما ي منها ما يعادل 13 إلى 17 مليار دولار قرضا خارجيا ترك للسلطة الجديدة.

وبعد ما يقارب 13 سنة تركت السلطة الجديدة هذه مايلي:

(1) منتج وطني صافي يقدر بـ 735 مليار دينار أي ما يقابل 40.5 مليار دولار بقيمة الصرف الجديدة وهو ما يساوي ضعف المنتج الوطني الصافي الذي ترك سنة 1978.

(2) بينما ارتفعت اليد العاملة إلى 3.800.000 من حوالي 5 ملايين قادر على العمل تقريبا.

وقد بلغت الاستثمارات ما بين 79 و 85 فقط أكثر من 214 مليار دينار حسب ما جاء في كتاب اقتصاد الجزائر - صفحة 266 - الطبعة الثانية.

ولكن نسبة الإستثمار التي كانت تمثل 15.5٪ من المنتج الصافي أصبحت تمثل سنة 1991 7.1٪ فقط > أنظر مجاهد 4 مارس 1992). وقد وصلت نسبة التراكم إلى 32.3٪ سنة 1985. وهي تقدر بـ 28٪ لسنة 1991.

ويقدر بلقاسم ناحي في كتابه "الجزائر إلى أين" مداخيل الجزائر من المحروقات بين سنة 1980 - 1988 بثمة وثلاثة ملايين دولار (103).

صرفت منها:

45 مليار دولار لخدمة الديون الخارجية و 33 مليار دولار لخدمة الجهاز الإنتاجي و 24 مليار دولار للموارد الاستهلاكية. أنظر - صفحة . (401) من الكتاب المذكور.  
فالفرق إذن ليست جوهريّة بينما كان سنة 1978 وما قبل وما تم بعدها.  
فهى تتمثل فقط في كيفية تسيير ثروة المحروقات وكيفية مواصلة استعمالها لتنمية البلاد.

فبينما يرى بلعيد عبد السلام بأن سياسة بيع الغاز بالجملة حسب مخطط . Velhyd . عن طريق تمسيّعه واكتساب الأسواق الغربية بأثمان مغرية ترفع بعد ذلك تدريجيا كان بإمكانه أن يضاعف من دخل العملة الصعبة بمعدل 5 مليار دولار في السنة أي بما يقارب 50 مليار دولار من سنة 80 إلى 91 مّا كان بإمكانه أن يسمح للجزائر بالتصدي للمديونية ومواصلة التنمية الصناعية على شكل واسع بإقامة:

(1) مصانع الشاحنات بيارات وعين وسارة وسطيف وكذلك محركات الديزل.

(2) مصنع السيارات الخاصة بوهان.

(3) مصنع الفولاذ بالغرب الجزائري.

وكلها مشاريع كانت تناقش قبل وصول القيادة الجديدة وغيرها من المشاريع مثل مركب المطاط بالبويرة ومصنع للفولاذ الخاص بعين مليلة إلى آخره.  
(أنظر كتاب الغاز الجزائري ستزيد 305 . 306)ص.

بينما كان يرى مختصّون آخرون بأن المواصلة في هذا الخطّ كانت تسترشد من مديونية الجزائر بشكل فادح وأن تفرغها من المصدر الذي تقوم عليه إمكانية تسديد المديونية أي المحروقات قبل نهاية هذا القرن كما جاء في مخطط "قلهيد"، وتبقى المصانع المستوردة عاجزة عن سدّ حاجيات المواطنين كما هو اليوم، فضلا على المنافسة الخارجية التي كانت متصّح في هذه الحالة المصدر الوحيد الممكن لتسديد الديون الخارجية.

وعرفت الجزائر الأزمة المعروفة والمستمرة إلى الآن منذ سنة 1986 رغم أنه لم تأخذ الطابع الشعبي إلا منذ 1988 مع حوادث أكتوبر. فهل هي ناتجة عن سوء اختيار بين الحلين، أم أن أسبابها تتجاوز الطرحين السابقين كما نعتقد؟.

### مرحلة طويلة فهم الأزمة

لقد انخفضت واردات الضرائب البترولية في الجزائر فجأة من 46.7 مليار دينار جزائري سنة 1985 إلى 21.4 مليار دينار سنة 1986.

وذلك تحت التأثير المشترك والمتزامن لسعر البترول ولقيمة "الدولار" حيث نزل سعر البترول من 26.50 دولار سنة 1985 إلى 13.50 دولار.

هذا بالدولار الإسمي أما بالدولار الحقيقي (قيمة سنة 1973) فقد نزل سعر البترول في هذه السنة إلى 5.58 دولارا للبرميل أي أقل من سعر 1974 الذي كان يساوي 9.19 دولار.

[أنظر التقرير الاقتصادي العربي الموحد لسنة 1988].

ورغم أن اجتماعات L'OPEP حاولت أن تبقى على سعر مرجعي يقدر بـ 18 دولار وذلك بالتخفيض من الحصص، تعمد الكويت خاصة ومعه الإمارات إلى التجاوز المستمر لهذه الحصص محدثين الإنهيار المستمر لسعر البترول الذي أصبح يتراوح بين 11 و 13 دولارا. وتعمدت الكويت سنة 1990 إلى تجاوز حصصها المقررة 1.5 مليون برميل يوميا إلى 2.1 مليون يوميا.

وكان العراق الذي كانت له مشاريع تنوعية واستراتيجية ضخمة والغارج من حرب مدمرة يتضرر بمعدل مليار دولار سنوي لكل دولار واحد يخصم من ثمن برميل البترول. ولم تكن الإتصالات الثنوية بين العراق والكويت بكافية لإقناع قادة هذا البلد الأخير، بالإقلاع إلى فكرتهم، حيث كانوا يسبرون في مخطط رسمته أمريكا برمي إلى إعادة انبعاثها الاقتصادي

بالتخفيض المستمر لسعر البترول المتزامن مع انخفاض الدولار كما تهدف أغراض استراتيجية تتطلب تصفية القوة العراقية لصالح إسرائيل والغرب.

ولم يصل اجتماع وزراء خارجية الدول العربية بتونس، ولا قمة بغداد التي انعقدت في 28 ماي 1990 بحضور الصباح ولقاء جدة الذي تم بعد ذلك إلى أي نتيجة تذكر، لا بالنسبة لسعر البترول ولا بالنسبة للتعويض الذي حدده العراق في 10 ملايين دولار ولو في شكل قرض. [أنظر كتاب الطوفان السري لعرب الخليج].

وتمت حرب أكل فيها مئات الآلاف من العرب، ودفع العرب من أجلها ما يقارب 100 مليار من الدولارات ونزع فيها سلاح العرب وهم راضون.

لكي يبقى البترول منخفضا لا يعود إلى الإرتفاع إلا عندما يكون ذلك في صالح أمريكا... ولا يمكن بأي حال من الأحوال اعتبار هذا الإنخفاض كنتيجة اقتصادية. واستمرت بذلك الأزمة في الجزائر.

وقد بدأت الجزائر في إطار مبدأ توحيد دول المغرب العربي من ناحية وتغاديا للنتائج الخطيرة للأزمة الاقتصادية تستعد لتحقيق الوحدة مع ليبيا، قبل اندلاع حرب الخليج فانفجرت "فجأة" حوادث أكتوبر 1988، وانتهت قضية الوحدة لتعوض بالديمقراطية وقد يكون الأمر أكثر من صدفة؟!

ويتبين بأن هذه الأحداث مترابطة ترابعا عضويا ذا دلالة قوية عندما تقر في إطار علاقات العالم "الجديد"... المعتمد على التداخل الاقتصادي المعموري، وعلى منطق الأمن الجديد الضروري للإبقاء على المراكز القيادية لأمريكا والغرب.

فالإقتصاد الغربي أو الأوروبي لم يعد قادرا على الإبتعاث إلا بالنبعاث الإقتصاد الأمريكي ولا يمكن لاقتصاد بلدان العالم الثالث بدوره أن "ينبعث" إلا بالنبعاث الإثنيين ولا يمكن لأمريكا أن تبيع اقتصاديا إلا بانكماش اليابان في هذه المرحلة ويساعد تخفيض سعر البترول ونزول قيمة الدولار على ذلك في هذه المرحلة ومعنى ذلك بلغة أخرى أن العالم

الثالث خاصة والغرب بدرجة ثانية يدفعان ثمن ركود الإقتصاد الأمريكي ولا بد أن يقدم العالم الثالث وخاصة البلدان البترولية ذات الكثافة السكانية تضحيات خاصة ولا إرادة في سبيل إعادة إنعاش الإقتصاد الأمريكي، بينما يطلب من اليابان تنازلات إرادية تفاوضية ولو كانت المساومة تتم تحت العصا الغليظة، والفهم الجديد للأمن القاسي بتجريد العالم الثالث من السلاح الشعبي والمتفوق، وخاصة في المنطقة العربية والإسلامية وكذلك من القدرة على الوحدة وذلك كشرط أساسي لإعادة إنتاج هذه العلاقات الجديد باستمرار.

وكل فهم لما يدور في الجزائر والمنطقة العربية ومختلف بلدان العالم الثالث يرجع مشاكله لسوء التسيير فقط، أو لأسلوب نظام الحكم أو للإتجاه الأيديولوجي هو فهم طوبوي يرتبط بخطاب وعالم قديم لم تعد له فعالية ولا مستقبل، إلا مساعدة تنظيم النظام الجديد من حيث لا يدري بتقسيم النخب وتوجيه الأصابع نحو الداخل أساسا بينما الأمور قد انعكست وأصبح "الداخل" موجودا في "الخارج" ولذلك يصعب هذا الخطاب ماروشيا ويدون جدوى.

### البديل

إن الوضع الجديد يتطلب تكيفا جديدا ويطرح الوضع الجديد ثلاث نماذج من التكيف.

- (1) التكيف الأوروبي وهو تكيف الوحدة والاندماج مع أمريكا.
  - (2) التكيف الياباني وهو تكيف التفاوض المستمر تحت تهديد العصا الغليظة.
  - (3) تكيف العالم الثالث وهو تكيف - FMI - أو التكيف الريعي. ويفترض تكيف صندوق النقد الدولي القدرة على المنافسة الدولية إما بالتحكم في التكنولوجيا... أو القبول لسعر المواد الأولية كما يحددها السوق وهي كلها تكيفات انفتاحية... أما التكيف الإنفلاطي الذي يفترض التفاعل مع الذات مهما كان نوع الأدوات، فهو تعامل يؤدي إلى تبعية أشد من التكيفات السابقة.
- فالذي يصنع محرائه ويكتفي باستعماله للحصول على غذائه هو من الناحية النظرية أقل

تبعية من الذي يستورده الجرار، ولكن الزمن الحضاري بين الإثنين يختلف اختلافا كبيرا. وقد أصبح كل انغلاق في عالم اليوم يؤدي إلى تخلف كما وقع مع الإتحاد السوفياتي... دون أن يعني الإنفتاح عكس ذلك أتوماتكيا.

فالتكيف المثالي بالنسبة للمتكيف ذي الشخصية المستقلة هو أن يكون قادرا على التنافس التكنولوجي دون تجاوز الحدود التي يرسمها له قطب النظام الجديد إنطلاقا من مصالحه وإعادة إنتاج موقعه، وهو إلى حد ما يجري اليوم مع اليابان.

أما التكيف السلبي فيتمثل في تقبل تصدير الأزمة دون القدرة على حلها أو معرفة مسبباتها أما الحل المثالي بالنسبة للمكيف في إطار هذا الوضع فيتمثل في الحصول على المستهلك المثالي صاحب الثروة الطائلة والذي لا ينتج شيئا ويرغب في التسليح الكلاسيكي فقط.

أما التكيف العادل فلا بد أن ينطلق من مبدأ ضرورة فرض مبدأ الحق المتساوي في الأمن كحق أساسي من حقوق الإنسان والشعوب فحق التساوي في الأمن هو الحق الذي يمكنه أن يساعد المجتمع المدني العالمي على فرض نظام جديد يقوم على الدمج الإقتصادي، عوض الدمج السحقي القائم في نهاية المطاف على الذرة وأسلحة الدمار الشامل، مغيبا لذلك كله تحت غطاء حقوق الإنسان والديمقراطية فهذا الترتيب الجديد للعالم الذي يقوم على:

تناقض التقدم والعدالة الإجتماعية. و تناقض التقدم مع الحرية.

ويتحكم في إنتاج الفوارق المستمرة عن طريق احتكار العلم وتوجيهه أساسا لخدمة هذا الغرض ولتطوير واحتكار قوة الدمار الشامل والإرهاب والتجسس.

هو نظام معاد للعقل في نهاية المطاف.

والتصدي له يتطلب فهما جديدا لحرية الأوطان والأفراد.

فالحرية تعني القدرة على امتلاك آليات تقرير مصير الأفراد والأوطان أو المساهمة في

التحكم فيها بالعدل والإنصاف.

وهذه الآليات والدوايب لم تعد توجد اليوم داخل الأوطان بقدر ما هي موجودة في:

- المنظومة النقدية العالمية.

- في الأسواق العالمية.

- في مجلس الأمن والأمم المتحدة.

- في تلوث الأرض الذي يهدد الجميع بالفناء.

- في حق الإستثمار والتنقل لسكان الجنوب عبر كل المعمورة.

- في احتكار الأسلحة والعلم والتكنولوجيا.

والمعمورة أو الكوكبية أو العالمة هي في جوهرها الوعي والتعامل الإيجابي والملموس

مع هذه المعطيات الجديدة تعاملا لا تضطر فيه الشعوب أن تصبح "قودزول" لكي تملك بزمام مصيرها.

إن هذه المؤسسات يقرّر فيها الآن مصير العرب والمسلمين إعدادا لتقرير مصير كل

شعوب الجنوب خارج إرادتها، وكل شعوب العالم من طرف الدولة الذرية الأثينية وما قرار

مجلس الأمن الذي اتخذ تحت رقم 688 ضد العراق وقرار 731 المتخذ ضد ليبيا

إلا ميكانيسمات تدرجية تسيّر بالعرب والمسلمين ثم بكل بلدان العالم الثالث إلى وضع

من الحماية الجديدة والسيادة المحدودة. وليس لنا حل بديل للسيادة المحدودة التي نحن

بصدده السقوط فيها إلا السيادة المدودة التي تجاوز الوطن والقطر إلى القوميات الواسعة

والتفكير والفعل الإستراتيجي ضمن منظور إبراز التناقض بين المجتمع المدني الدولي

والمجتمع الدولي الرسمي والعمل في إطار إعادة المبادرة للأول على حساب الثاني.



## حول الحداثة

٩

II

الإسلام

## هل الرسول لائق؟

جاك بيرك

مفكر فرنسي

ARCHIVED

منذ قرن تقريبا، مات فارس جندي من موكب مرافق لعالم جغرافي فرنسي على بفتة، في الصحراء وفي اللحظة دفن تحت كومة من الرمال. ووضعت أمام رأسه وقدميه شواهد حجرية، بينما كان أحد رفقائه يتلو، بخفوت آيات قرآنية، وسط تلك العزلة اللانهائية. وكان العالم الجغرافي يتأمل المشهد متأثرا، ملاحظا ومستشعرا الحضور الشامل، لله وعنايته، رغم انعدام شبه كلي للطقوس.

وفي المغرب، حتى الآن، عندما يدخل المرء إلى دار أو يتناول طعاما يذكر إسم الله، ومن ساحل المحيط الأطلسي حتى سواحل أندونيسيا، يحي المؤذن خيوط الفجر وبداية العتمات، ومئات الآلاف من الحبيب يتجهون من كل فج عميق نحو "أم القرى" مكة كما يقول القرآن الكريم وبالفعل فهذا الكتاب ما يزال يشكل بعمق، ونحن على أعتاب القرن الواحد والعشرين الميلادي، القاسم المشترك للإيمان والأخلاق والثقافة المتعلقة بقسم هام

من الإنسانية.

ومن المحتمل أن يعتبر الكثيرون عنوان هذا المقال مفارقة، بل تحدياً، بيد أن هذه النظرة خاطئة، ذلك أن قراءة ذلك الكتاب المقدس مختلفة عن تلك القراءات التي يستنتجها الاصوليون، فإذا استمعنا إليهم، فإنَّ الضرورة تقتضي ليس استلهام الكثير من التشريعات والعادات من القرآن بل واستنباطها منه.

وتثير هذه الادِّعاءات في غالبية البلدان الاسلامية، مثل مصر كثيراً من الخلافات، ولكن لن أدخل في هذه النقاشات المدرسية والمذهبية. وما يبدو لي حاسماً هو قضية إمتحان النصوص التي يلتزم بها دعاة توسيع الشريعة أو القانون الشيوعي لكي تشمل مشاكل الأزمنة الحديثة.

فكلمة "الشرع" لا ترد في القرآن إلا مرة واحدة، بدلالة إستهلالية تفيد المدخل "أكثر مما تعني" "القانون" كما فهم ذلك بصواب المرحوم علي شريعاني. المفكر الإيراني الشاب الذي يكون قد مات مسموماً.

إنَّ الأمر وليد بحث أكثر مما هو معطى! وفي مجال الفرائض يستعمل القرآن مفردات وكلمات مثل "حث" و "منفعة" و "عبرة" و "التقوى".

إنَّ عدد التعاليم السريعة القليلة كثيراً تتمركز حول الأحوال الشخصية. كل عقوبة منصوص عليها مصحوبة باستثناءات وشروط، ورحمة، وتنصحي أمام التوبة. وفي كل الحالات فإنَّ البعد الملحوظ بين مدونة العقوبات في القرآن والاتجيل على السواء يظهر مدهشاً وبارزاً.

وعندما يدعو الامام الخميني من أجل سلطة الفقيه، أي سلطة المفسر الممتحن للكتابة فإنه يتعامى عن الأمر الذي تلقاه الرسول نفسه بواسطة القرآن:

("لست سوى مفكر ولست عليهم بمسيطر")

ووجه للفقهاء أيضاً:

"ولكن كونوا ريانيين، بما كنتم تعلمون الكتاب وبما كنتم تدرسون" (آل عمران: 79) هو ذا واضحاً، ما يشبه إدانة جذرية لكل نزعة فقهية أو إكلروسية. ونعرف أيضاً أن الإسلام أو على الأقل الإسلام السنّي وهو إسلام الأغلبية، لا يعرف أية رهبانية. وربما هذا هو الأمر الذي حمل لويس ماسينيون على تعريف الإسلام كـ"تيوقراطية لائكية" أو علمانية؟.

ومن الممكن إفاضة الحديث عن هذا الحكم الدّيني فقد كان محمداً، وهو يحكم كرئيس للدولة الوليدة في المدينة المنورة، ينطلق من مبادرته كاتسان، رغم أنه كان ملهماً ومتلقياً للوحي، ولم يكن الخلفاء سوى "خلفائه" وليسوا "طلالا لله على الأرض" كما يقول المدهنون أو كما تُضخم نظرتنا العجائبية صورتهم!

لم يدع أيّ مجتمع مسلم، باستثناء الفرق والطوائف المستطرفة، أنه محكوم بواسطة المفسرين لكلام الله، حتى لا أقول بواسطة الله نفسه!

وكان هذا الأمر وافياً حين استشارت السّلطة هؤلاء المفسرين.

ولكن ما "اللائكية" التي زوّجها لويس ماسينيون مع "التيوقراطية"؟.

صحيح أن الطابع الدّيني الذي حافظت عليه بعض المجتمعات المسلمة حتى اليوم، حقيقة متناقض مع غياب الكهنوتية، ولكنه لم يستطع تحريرها، ذلك أن اللائكية لا تتحقق عند اقضاء رجال الكهنوت والدّين من مجال الحكم، وسدة الدولة فقط، ولا تتطلب معارضة الايمان، كما أكدت ذلك نزعتنا الوضعية، ولكنها تتجسّد وتطبق بممارسة عامة لحرية الرّوعي عموماً، وبتفريق الدنيوي والزمني عن الرّوحي والمطلق خصوصاً.

وإذا كانت أغلب المجتمعات المسلمة قد اندرجت في هذا الاتجاه، فإن الاعتقاد والإيمان لم يسيرا المنحى، ناهيك عن المذهب الدّيني. فهناك كثير من المقاومة لم يمكن أن يُعدّ جوهر الإسلام، أي صلاحيته الجامعة والكلية للزمني والرّوحي. وقد اكتسب شعار "الإسلام دين ودنيا" طابع مبدأ أو رمز مؤسّس للهوية.

إنَّ الاسلام كثقافة ودين مرتبطين مع وضعية تاريخية معينة يملك، حقيقة، سمّة، وصفها المفكر والشاعر الباكستاني مُحمَّد إقبال بـ "الشمولية" و "الحيثية" وإذا كان كثير من أتباعه ومن الأجانب حساسين لهذه السمّة المزدوجة المتعارضة عن حقٍّ مع الوساطة الكهنوتية البهيسة من جهة، ومع التقسيمات المحزنة للعالم المعاصر من جهة ثانية، فإنَّ هذه المسألة لا يشكُّ فيها أحد. إنَّ القول باقتران وتلاحم مقولات الحياة يعدُّ مسألة إعتيادية، أمّا الخلط بينهما فهو مسألة أخرى مخالفة.

لا تستطيع المجتمعات المسلمة حالياً التهرب من التفرقات الوظيفية التي تفرضها الحياة الجماعية الحديثة، ولا يمكن للفكر الاسلامي التخلّص من تماهلات التحليل، أو للعمل داخلها الابتعاد عن تقسيم العمل. ويؤكد القرآن على التيمّم التصنيفية المرتبطة بالجذر اللغوي "ف.ص.ل" أي فصل (هناك أكثر من أربعين لفظة مترادفة) كما أنَّ الوعي نفسه يترادف مع مفردة "الفرقان" أي "المعيار" و "التجيب". أمّا ما تعنيه جملة "دين ودنيا" التي يوردها الجميع ضدَّ الطابع الديسري أو الدُّبوية، فإنَّها تدرج وكرَّ العطف بين الدِّين والدُّنيا، أي أنها تنجز محاوره، وليس خلطاً أو مزجاً بينهما.

صحيح أنَّ التدين الغامض المنتشر في عديد من المجتمعات المسلمة يقلق الزائر بالقياس إلى وضعية مجتمعه الأصلي.. لكن ألا يكون هذا سمّة الفترة التي نعيشها؟.

بطريقة جدية، ها نحن نتجه إلى المشكلة الحقيقية. إنَّ اللائكية لا تتأسس بتعويض اللادرية لعلوية رفض الدين في مجال الاحكام والمعايير. وهذا النقاش يمسُّ مظهرًا من مظاهر فلسفة القانون والحق، لم يفكر فيه الفرنسيون إلا لمامًا. نعترف انه بين المتطلب العقلي لكانظ، وإرادية قانون الأحوال الشخصية الفرنسي لم تستطع الأخلاقيات السُّبولوجية الاقالات والبروز، كما أنَّ تاريخانية ماركس أصبحت تسيحة، إن لم نقل عتيقة شبيهة بعنس برغسون. وبالعكس من هذا يبدو وأن البحث في هذه المسألة يتطور في السنوات الأخيرة عند الباحثين الاتكلوساكسونيين.

لسنا متأكدين أن الاختيارات حول أصل الواجبات تؤدي إما إلى استقلالية الاجتماعي أو إلى جذور أكثر إيهاما. فما يمكن ملاحظته عن تجربة، هو أنه من الممكن فرض مبدأ دُنيوي وُذمني وأرضي بطريقة مُعتقِدية دوغماتية، حتى لا أقول بطريقة كُهنوتية على جماعة أو مجتمع ما. فهل يعني هذا أن التفريق بين ما هو لاتكي وما هو غير ذلك يكمن في أصل المعتقد أو في تطبيقه وأجراءات ممارسته.

وإذا كان الحال على ذلك الوضع، فلماذا لا يندرج مبدأ ديني في مجال اللاتكية على شرط أن يوضع دائما على مِحكِ النظر النقدي، ويتعرض لتحكيمات العقل؟ وحتى نبقي في موضوع الاسلام، لن يعني هذا سوى الدور الذي أعطاه القرآن للعقل في عدّة مناسبات.

وسواء أعجب هذا أم لم يعجب التقليديين فإن الإنسان، أي إنسان هو الذي عيّن خليفة لله فوق الأرض (القرآن 2، آية 30) وليس سلطة من السلط، سواء كانت سياسية أو فقهية أو مذهبية.

ولنجعل من يشك في هذه القضية إلى المقارنة الاحصائية بين المترادفات العشر بالكاد التي تفيد التقديس والمقدّس وبين المترادفات والصياغات التي لا تحصى التي تعني النظر، التفكير والتأمل والتعقّل...

## الحداثة المحتومة

محمد حربي

مؤرخ ومفكر جزائري

إنَّ الحداثة ملازمة لنزع قداصة المجتمعات، وملتزمة بالديمقراطية المؤسسة على الفرد والذات. الحداثة ذات أصل دنيوي دَعَمَهَا وَقَوَّاهَا تَقَدَّمَ اللِّبَرالية البورجوازية في الغرب، فقد وصلت الحداثة إلى الهيمنة على العالم المسيحي والانتصار على كيسة مضادة لكل جانب حديث غريب مخالف لتراثها الثقافي والذهني.

وقد تَكْرَسَ الايمان بحقوق الانسان بوصفه انسانا وكاننا خالقًا للتاريخ عبر سلسلة من النزاعات والنضالات مثلما كان الحال بالنسبة للمسيحيين، يواجه المسلمون اليوم قضية الدنيوية -Secularisation والعلمانية Laïcité ولكن في نظام عالمي تهيمن عليه الأمم الصناعية. فمنذ قرنين هناك تراوح بين ذهاب واياب لقبول أو رفض الافكار الجديدة يطبع تاريخ المسلمين، إنَّ إسلام العثمانيين الذي امتاز بطموح إلى القوة، حاول التقليل من تَهَيُّ الافكار الجديدة، واقتصر على الجوانب التقنية والعسكرية. ولكنه فشل في ذلك.

وفي نهاية القرن التاسع عشر، بحث الاصلاحيون على الصلابة بين الايمان والعقل واعترفوا أن قوة وتفوق الغرب يعود إلى مؤسسات نظامه السياسي. ولكن دعوتهم إلى العودة إلى الأصول رهن عملية صياغة فكر مفتوح، وترك في الظل العلاقة بين الوطنية والأمة الإسلامية الكونية، واهمل الديمقراطية والاندماج بين الانصاق الحديثة والتقليدية للترية.

ومن بين ورثة الاصلاحيين، دعا الليبراليون الدستوريون إلى تَجَنُّ واسع للفكر الغربي، بهدف

اعادة تقييم أساسي للتراث الإسلامي، ومساعدة مناهج علوم الغرب. ولكن ممثلي هذا الإتجاه لم يكونوا أبدا متغربين، فنقدتهم كان منصبا على المؤسسات والأفكار السياسية - الدينية بدون أن يعيدوا النظر في القاعدة الاقتصادية للاتساق الموجودة.

وسيفتح فشل الليبراليين في الخصيئات الباب للشعبيين الذين لا يرون أن الوطنية تركز على حرية الفرد قبالة الدولة، بل على التضحية بالحرية الفردية لصالح دولة قوية، وعلى العودة إلى الثقافة الأصلية التي يجب أن تنتج المناعة والقوة اللازمين للضورتين لمقاومة الغرب "بهد أنه، ومع دخول الرأسمالية إلى المجتمعات الإسلامية بدأ الفرد في التحرر من الضغوط والمتطلبات العائلية والدينية وتكوين فضاءات مستقلة ومختلفة، حاول الشعبويون آنذاك إعادته إلى جماعة عضوية، إن هاجس المجد الغابر، تجاوز البحث عن الحرية، من هنا ظهرت نزعة مثلية (أي ارجاع الماضي مثاليا) عصابية للماضي.

وقد استأثرت أقلية ضيقة بمكاسب وفوائد التقدم، سوا. كان هذا وقت الليبراليين الدستوريين أو الشعبويين، الذين لم يكفوا أبدا عن إستغلال الدين، والتلاعب بنظرية التبعية للغرب، ليحققوا مآربهم، مما أدى إلى رفض قبول الأفكار التحريرية للحداثة.

وقد وجدت الثقافة الإسلامية التي تتجاهل المواطن، لصالح المؤمن، في فشل هذا وذاك نوعا من تجدد الحموية. وأغلق رواد الإصلاح الديني والأخلاقي والفكري في القرن التاسع عشر الميلادي، الأفغاني ومحمد عبده، أكثر من سيد أحمد خان، الباب في وجه بروز وظهور ثقافة سياسية صراعية وشككية، عن طريق رفضهم ل تاريخانية الإسلام، وتنصيب أنفسهم مبشرين بالمبادرات المضادة للفردانية، والخاصة للدولة.

هكذا تقدم المجتمعات الإسلامية مثالا على تطور موجه دائما وفق الحركة الجماعية راحيا الدولة، ومتجه صوب التضامن ضد الخارج بدل الاثراء الداخلي.

وتسود نظرية عضوية للعالم ممارسات تربية وتكوين الشخصية، إن الفرد يستدعي الرجوع إلى الجماعة الأخلاقية، أكثر مما يتطلب العودة إلى المجتمع المدني، فبدون تغيير العلاقة بين الفرد، الدولة والمجتمع، ستبقى القضية الأساسية لتأسيس المجتمع والمواطنة مؤجلة ومطروحة، تؤدي كل مرة إلى حادثة غير منجزة، وتحكم على المسلمين بالتمزق والقسم البنيوي.



## الدولة الإسلامية والمفيلة المشوثة

حوار مع محمد اركون  
مفكر جزائري



م: ما الذي تغير في الجزائر داخل الخطاب الإسلامي، بعد أحداث أكتوبر 88.

م. اركون: إن الشيء الذي تغير جوهرها، منذ أكتوبر 88 هو المرور الواضح إلى المطالبة السياسية بالسلطة. قبل 88 كان الحزب الواحد يراقب مجموع التعبيرات السياسية في الجزائر، ولم تكن هناك أي إمكانية للتمرد على السلطة بمعارضتها علانية.

وقد حرر أكتوبر 88 التعبير السياسي، وأصبح الخطاب الإسلامي الذي كان يصدر من داخل المساجد منذ الاستقلال، وداخل ملتقيات الفكر الإسلامي، تحت المراقبة البقطة لوزارة الشؤون الدينية، أصبح هذا الخطاب فجأة خطايا بارزا، وظاهرا، في رابعة النهار بوصفه خطايا متمردا سياسيا، تحت غطاء ما يسميه الجميع عموما وبدون تمحيص نقدي "الاسلام".

وقد أصبح استعمال المزدوجين ضروريا عندما تكتب كلمات "الاسلام"، "الاسلامي" و"المسلم" من طرف محلي الخطاب الاجتماعية التي تنتج في أغلب البلدان الإسلامية منذ سنوات 1970.

يجب أن نلاحظ هنا أن الظاهرة التي نحللها هنا، وتتعلق بالجزائر ليست إستثنائية، بل إنها ظاهرة موجودة في العالم العربي وفي المجتمعات المسلمة الآسيوية والإفريقية، وداخل الجماعات المسلمة المهاجرة في أوروبا وأمريكا. ويجب التذكير أنه غداة موت عبد الناصر في مصر، أصبح البديل الأيديولوجي لتعبئة الجماهير هو الإسلام. فحتى وقت السادات بدأ البديل الإسلامي يبرز في الميدان السياسي ناهيك أن التطور الديموغرافي غير وحوّل كلية الأثر الاجتماعية الحاملة للمتطلبات الاجتماعية والسياسية الجديدة.

في كل الأحوال والحالات، نلاحظ أساساً أن الأحوال المزداة في سنوات الستين والسبعين، والتي شبت وكبرت في سياق الإتصال الأيديولوجي مع الخطابات الوطنية هي التي ستهز فجأة وتقدم مطالب المشاركة في النقاشات الكبرى للمجتمع التي رفضت فتحها الدول / الأحزاب.

بناءً على هذا، تمثل الجزائر منذ أكتوبر 88، خصوصية هامة واعدة؛ اضطرت الدولة / الحزب لتحرير الخطاب السياسي، هكذا إندفعت شعبية حرمت من حرية التعبير، بطريقة طبيعية إلى طريق فتحتها الأيديولوجية الإسلامية التي نمت وتطورت داخل العديد من المساجد، وحتى داخل المدرسة العمومية، منذ الاستقلال. وألقت الأنظار إلى مساهمة المنظومة التربوية التي وضعتها السلطات حميز التطبيق منذ الإستقلال، في تعويض أيديولوجية وطنية النزوع، بأيديولوجية إسلامية النزعة، مخالفة للطابع اللائكي والوطني الذي عرفته الجزائر وقت الثورة التحريرية أو بعد الاستقلال. كما أن المثقفين النقديين أصبحوا قلّة، نظرا لكونهم إندمجوا في الأيديولوجيا الرسمية، أو داخل التيارات الدينية، هذه الأخيرة التي إعتبرت، بدءا كطريق ممكن لإعادة تأسيس الشخصية الوطنية. لذا نرى

اليوم غياها بارزا للمثقفين التقديين، بينما يعرف النقاش السياسي إزداءً عاراً كبيراً، لا سيما بعد سنتين من تجربة الذقراطية. إن الفراغ الثقافي الذي خلق في الجزائر، يعتبر موقفاً خطيراً، ليس فقط للحياة الثقافية، وإنما لنضوج الأفكار السياسية التي تتجابه عندنا بدون عمق وأسس تاريخية سوسيولوجية وأنثروبولوجية ضرورية لبناء فكر سياسي حديث في الجزائر والمغرب العربي والعالم العربي.

ن: بالمثل، لقد وصلنا إلى لبّ المشكلة الحقيقية. اليوم، لا تتجابه أفكار سياسية فقط، بل مشاريع مجتمعات. نموذج الدولة الإسلامية التي يتكلم عليها البعض، والتي لا يعرف أحد إلى أي شيء. تحول، الاسلاميون يعودون إلى الخلافة وقت المدينة. يبدو هذا ردياً وصورة، إعتقاداً، وحلماً أيضاً.. أمّا المعارضين لهذا النموذج فيتحولون من ظهور دكتاتورية دينية، وشمولية ليس لها حدود، أين هي حدود الحقيقة في هذا؟ هل الحق مع ابن تيمية والمورودي أم مع الإصلاحيين العالبيين؟

م. أركون: إن هذا السؤال يلخص حقيقة التشوش الذهني الذي أغرقتنا فيه الايديولوجيات الوطنية التي إستعارت نماذجها من الخارج من جهة، والمطالب الداخلية التي تدعي أنها تعمد تأسيس نموذج إسلامي، بشكل ملكيتنا الخالصة.

يجب التأكيد مرة أخرى، هنا على المسؤولية المحدودة للذين وضعوا في التطبيق منظومة تربوية مخالفة ومضادة لإنتظارات مجتمعنا، بدون أي إحترام للمكاسب البارزة التي حققتها الحداثة. وعندما أؤكد على هذه المسؤوليات السالفة، فليس من أجل أن أهاجم نظاماً ما، ولكن بهدف المساعدة على تملك الوعي بهذه الإشكالية، اليوم نظراً لأنّ النقاش بدأ من جديد حول المستقبل المنظور والبعيد لبلادنا. وأضيف أنه كان في الجزائر منذ 1962 مثقفون نقديون ومفكرون يثرون وإمكانات ديمقراطية داخل المجتمع. كان هناك كلّ المساعدات الجوهرية لإدراج الجزائر في سياق التحرر الثقافي، الفكري والإقتصادي، مباشرة بعد التحرر السياسي.

حالياً، نجد أنفسنا في ظرفية عالمية سياسية، تصعب حلّ مشاكلنا كأمة، وتجعل منها مشاكل عويصة، رغم أننا مازلنا كما كنا غداة الإستقلال نملك الإمكانيات البشرية والمادية للدخول في الحداثة، كما هي مطروحة اليوم.

إنّ الاحالة إلى المدينة والخلافة هي بكلّ تأكيد رؤيا حلمية جماعية، نظرا لكون هذا المرجع، مسدودا في وجهنا تاريخيا وحتى لو قمنا بصرفته تاريخيا بطريقة حسنة من الناحية العلمية؛ فإنّ الحداثة في المبادئ السياسية والقانونية والفكرية والعلمية - بدون التكلم عن التكنولوجيا - قد شكّلت كل المرجعيات التي يحيل إليها المسلمون والعرب، سواء تعلّق الأمر بدولة المدينة، أو بالعصر الذهبي لحضارتنا العربية، وبما إصطلح على تسميته به التراث. فكلّ هذا المجموع مبني في فضاء ذهني قروسطي، لا يستطيع، البتة، تغذية وتلقيح مشروع سياسي أو نهضة ثقافية أو إكتشافات علمية وتكنولوجية أو تقدّم إقتصادي. يجب القول إذن إن مستقبل الجزائر والعالم العربي والإسلام، بضمنه الأكثر كفاءة من ناحية التفكير في الحداثة، والمساهمون في النقد الفكري لها، وبالتالي في مسارها التوسعي والكوني على الصعيد العالمي. إنّ الإسلام سيصرف نفس مصير الأديان الأخرى في العالم، أي سيتمحن على محك النقد المعاصر لوظائف الدين في المجتمع.

لذا، فإنّ الشعارات الإيديولوجية التي يعبر بها المناضلون الإسلاميون اليوم، لن تعمل سوى على تأخير ما سماه القرآن بطريقة ناصعة "الحاقة" وأنا أدعو المسلم اليوم إلى الرجوع لهذه السورة المعجزة، من ضمن سور أخرى تتساءل بإصرار عن الحداثة / والواقعة التي ستظهر بارزة، وتفجّر حقيقة هذا العالم والعالم الآخر. مثلما هو الحال اليوم، فإنّ "الحاقة" هي هذه الحداثة التي تتحدّى كل المجتمعات بدون إستثناء. وكل الثقافات والحضارات الموروثة من الماضي. هذا هو التحديّ الذي يجب أن نرفعه في الجزائر وخارجها، ونملك الإمكانيات للقيام بذلك إذا لم تنفلق النخب التي ستفرزها الإنتخابات القادمة في شرنقة جديدة، وتحشر البلد داخل أيديولوجية متقطرسة متعالية دوغماية وظلامية...

م: فعلا، ما معنى الحداثة الآن؟

م. أركون: اليوم، الحداثة هي مجموع القوى الإقتصادية، العالية التكنولوجية والثقافية التي تمثلها جماعة "7" من جهة، وجلّ الثروات البشرية والمادية غير المستثمرة والمنتهزة للنهضة في العالم الثالث. إنّ الحداثة اليوم هي القدرة والكفاءة الفكرية للأذهان من أجل إيجاد الطرق السياسية والخطابات التعبوية التي تسمح للقوة التي راكمتها جماعة "البيع" في الغرب بخلق مشاركة ومساهمة الطاقات البشرية المنتهزة للتقدم والنهضة في العالم الثالث.

أتكلم إذن عن حداثة إستشرافية أكثر مما أعني تلك الحداثة التي تتبناها أوروبا منذ القرن 18م، لكون تلك الحداثة بدتْ وظهرت تاريخيا، كحداثة مُهيمنة وغير قادرة على ادراج حاجات التقدم والنظر لكل البشر، مهما كانت مرجعياتهم الثقافية والدينية. ولن يستطيع الفاعلون الاجتماعيون في العالم الثالث المساهمة في هذه الحداثة الإستشرافية المستقبلية، ما لم يتحرروا من مختلف الرؤى الحليمية، ومن الأيديولوجيات الكفاحية التي أفرزها التاريخ الكولونيالي، وعلاقات السيطرة التي ما تزال سائدة بين "مجموعة 7" الغربية والعالم الثالث. ويذهي أنه يتحتم على مجموعة "السبعة" الإقلاع عن إستغلال حداثة إستفادت منها هي خصوصا حتى الآن، بدون مشاركة العالم الثالث.

أجرى الحوار: م. بلحي

## جان الحداثة

بختي بن عودة

لم يعد ممكناً حصر المفهوم، هكذا بفراية ممكنة تستجمع الخطابات حول الدولة والدين والأرض واللغة والاقتصاد، وحتى الفراغ، فالحداثة قد لا تبدأ من هنا، من الباطن والقدرات التأويلية، وربما من عموم أسئلة لها جذورها في الصحراء (الشعر) أو في المدينة (الرواية) أو في إبداعية الآخر، مع ما يصاحب هذا الآخر من مسافات لها (العقل والنقد والتقنية، ثمة في هذا المسكن المعلوم به (فهو حجة وجودنا) تتشأ أي ذات لها حذافير الكتاب.

وليست الحداثة خروجاً عليه (النهى والأمر)، كما أنها ليست نزولاً عند رغبة التمشهد، لا باتفاق بيانات خالدة ومرموقة، وإنما بمصر المخيلات في اتجاه معقولة آتية، بتحديد موضوع الحفريات قياساً إلى اقتضاعات تاريخية الفكر، الفكر الشعري، الميثولوجيا الجديدة، فدون هامش عذمي لا تعني الحداثة غير هذا المشروع الناضج حول ميتافيزيقيا ما، أي حول هاجس لا يلعب على حدود الحياة فقط بل الموت أيضاً، حيث الصغارة والتجريب والشك وقتل الأب، وربما ذلك الذي ساء "تفشّ" النسيان الفعال.

هي معيوش متميز، وليست قراءة مساوية وتقسفا أرضيا، يتوجدا بين الاثنين، ربما الدهشة المرغوب فيها لتدمير سطوة الزمان، يالها من سلاطة تهتف للمزيد، لخلق الإستهلاك في الواقع وفي النص، إعادة إنتاج لنماذج وموديلات لها خدمة السرعة، الأعصاب، الغريزة والموضوع الضائع (a) بحسب الدرس "الأثافي".

ثقافيا: سأنبه إلى هذه المسائل كغياب الرواية البوليسية، علم الخيال، الخطاب

الفلسفي، الهرمينوطيقا، وتقنيا السيبرنطيقا، لذلك أقول أن المجتمعات ما قبل الحديثة هي المجتمعات التي تملك مدلولاً واحداً لدال واحد، ودون التفصيل في أهمية الاقتراب السيميائي من دورة الأفلاك والأنفاس، يتهاياً جسد متعب للاحتجاج، وهو تحليل آخر على اختفاء الملفوظ.

مهم جداً أن تتعدّد النظرة، أن تحاith جغرافيات متعذر التفكير فيها، وهناك في ما لا يمكن امتصاصه كحركة تفكير غير سهلة ومنصته، يكون للارتزاق برنامج العلموي والمتقفة، إنه ليس لغة، كما ليس "تفضية"، بل وبكل راحة بال: حضور.

ما يؤزق التفكير في هذا الاتجاه هو استواء الموازين، تواجدها في ذات الدرجة من النشاط والخصول، هو عدم اختبارها لما هو أقصى في الكائن <sup>1</sup> (L'ÉTANT)، هو انسحاب الفكر من مفاصل الكيمياء، ولعل إعادة نظر حذرية في العلائق المبتكرة للتنوع والعلامة والفرق من داخل مسلسل القطائع هي التشكيل الممكن لاحتاثيات تتجاوز المطلب البيولوجي، لعله اختزال مبرمج وذو استطيعاً خاصة حين لا يكون العمق بقلقه هو الدهن الجديد.

كيف نسمي الجيش الفلسفي الألماني من "كأنظ إلى هو مرل" إلى فينتغشتين إلى نيتشه إلى هيدغر إلى هيجل ووصولاً إلى هورديغيمير وفينك وهيرمانس وأدورنو وغادامير ومركيوز وكاسيرز؟ كيف فقط لنقول أن الحداثة هي قبل كل شيء هذا الجيش، هذه المعاور المتحركة من التاريخ إلى العبارة إلى النحو، إلى التواصل، إلى اللعب وناهيك عما له "الآيات في الآفاق وفي الأنفس"، فليست الغاية خطاباً للقتل حول زعم ضال، وإنما إقامة في انطولوجيا ما لا نعرفه، والإحتكام إلى همة تنفرد بهجيتها المستظرف، همة التأسيس لا غير، فدون ذلك معيارية تزف الحنين إلى "جنرال الجيش الميت" أو تعيد رسم الحدود بين المقدس والمدنس، بين المحلي والخارجي، بين الله والمدينة، ثم بين الوعد والوعيد.

خيالات تصوب الهواء نحو المقابلات المغلوطة، مجرد حساب لا يسطع له نفق في

وروزنامة الأبجدية، كأنما الأمر يخص حروفاً تبحث عن يقلم أظافرها ما دامت الحداثة إلى هذا الحد هي محض اشتهاً على طريقة شراء ليسانس الكوكا أو إدراج الأثنى في الاشهار لمواد ENAVA على طريقة A 2 أو T F 1، أي الانتباه إلى الأسطورة الشاغرة للذال، أو دفع المخيال من جهة الاستيهام إلى تشبيه الصحراء بكاليفورنيا، كما لو أنّ نفس البنية التي يتأسس عليها الخطاب الغنوصي تأخذ اليوم أشكالاً لها في حقول ومجالات ليست لها علاقة مباشرة بالغنوصية (GNOSTICISME)، وليس لهذا المفهوم سلطة معنوية.

قد نورط التأمل في شبه عدمية، والمهم هو اجترار هذه المكان الطائع، اختطاف هنيئات لمحادثة الجان والانتصات إلى بودريار القائل "ومع ذلك فهي تظلّ مدلولاً ملتبساً يشير إلى تطور تاريخي وإلى تعبير في الذهنية"، فالالتباس لا يتمجّل عمود التاريخ ولا حتى مركب الذهنية، إنه زكام سيكولوجي يحتم خياراً دون آخر في غفلة من توازن النفس الناطقة".

الحداثة ليست شمعداً، إنها أرقّ الذاكرة، عدم احصائها لفوات العقل، والشبح الألماني يقدم تلك الصورة المرعبة عن ولادة ما بعد الموت، بحث حقيقي، طقس تموزي، "الحداثة" ابتلاء، بودغيري أيضاً.

كأي تشاؤم خبيث، بمعنى لا أصل له، بدون مراجعة، ولا يقين، أي المجرد من كل هبة اختبارية، يرفع المفهوم الكتابة إلى عطف الجان، تكرار لا ريب فيه، مقبول لتزكية عطش سحيق، وربما غزوات لها تارجمات الصدور، فالعذرة المطلوبة لا تلغي قياسات تظل برؤوسها على معيوش تكاد ترّمه "أيديولوجيا الاقتتال" (أركون)، بل معذرة تتأبط شرّ الاعتطافات الغربية، المعتمدة واللامفهومة، فقد تعانق تبريرات بعذية أو قبلية، وقد تتوجه بكامل انسدادها إلى أمزجة لها التكاثر والسودد.

مفارقة أن يكون للجان تورط ما في مسالية الحداثة؛ لنقل تلك فرضية لها



استعارتها، ولا يفوتنا إشراقاً أن نعتبر المفارقة لفة أو كلاماً، وللمجموع ههنا سُمْكُ الخلاصة، على أن لا يكون الترتيب ملزماً للغيرية باعتبارات غير مسماة بعد، هنا يكون الإشكال، وهناك تفرق الوسوسة طلوع شمس أخرى للتمرك على نوعية السُمْك وكيفية التصاق الجان بالحادثة.

بغطي الجذر اللغوي "جن" عدة دلالات ولعل أبرزها الجنون والظلمة والقبر، وما دام الاختيار مرفوعاً إلى المرجع الميت فإما أن ينتهي إلى الجنون أو الظلمة أو القبر أو المس، ولأن الفعل في رثته، ويظل الأساسي هو الاتبات، لذلك وحين نتأمل الحصلة فإننا لا نعثر سوى على تشذقات لها أن تدس عناوينها وكتاباتنها في ما لا يدعو إلى التحسر، وتلك طريقة تفرّ بهروب له خيار الجان أيضاً.

هذاياك أيتها الحادثة!

هي ليست هدية!

هناك تقول هالة باجي<sup>(1)</sup> [HELE BEJI] "شعور بالضيق في المعاصر (...)" نوع من الجبن مقابل حقائق التاريخ، الفرع من كل شكل من أشكال القطيعة مع الذات وكذا الامتحان الداخلي، هذه قصة من قصص الشرق<sup>(2)</sup> [L'oriental] وهو يبحث لنفسه عن مكان حداثي يدمر فيه كوابيس عهود خلت وربما عهوداً آتية، كيف، ومتى؟

\* الحادثة ذهاب نحو الموت، فهل الشرقى يقبل الموت؟

\* الحادثة تشابهك رهانات واستراتيجيات، إنها ليست تخمينات تدفع رأس المشيئة ضحية إلى شريعة الشهوة.

\* وههنا نضيف إليها التلميز، القى، الضنك وحالات أخاي من احتلال الجان للمثلث السوسيري (دال، مدلول، مرجع) وربما تساءل القارئ هل في هذا التشبيه شيء من المنطق؟ لعل روحاً جنية تسكن هي الأخرى هذا الكلام! من يدري؟.

قصص

مقالات

شعر

III

إِنَّهَا السَّبْخَةُ وَلَهَا صَبْحُهَا يَقْذِفُهُ هَذَا  
الظُّهْرُ الَّذِي مَرَّ مِنْ حِينَ يَقْذِفُهُ فَيَجْعَلُهُ فِي  
مَلْحُهَا.

إِنَّ الْكَيْلِي طَعْمُ الْمَنَعِ، الْبَحْرُ لَهُ طَعْمُ  
الْفَيَافِي وَتِلْكَ الْقِطْعَانِ الَّتِي نَسِيتُ مِنْذُ أَيِّ  
عَهْدٍ لَمْ تَلْتَقِ بِالْبَحْرِ.

بِدُونِ تَارِيخٍ؛

الْبَحْرُ وَرَأْسُكُمْ

وَالْعَدُوُّ أَمَامَكُمْ

إِنَّهُمَا الطَّرْقَانِ وَبَيْنَهُمَا هِيَ الْوَحْدَةُ  
الْمُؤَمَّنَةُ مِنْ غَيْرِ رِقَابَةٍ، مِنْ غَيْرِ أَنْ يَعْصِرَهَا  
أَحَدٌ كُلِّهَا جَارِيَةً فِي الْحَالِ بِحَمْلِهَا الْعَاقِقِ  
مَرْفُوعَةٍ عَلَيْهِ.

كُلُّ هَذَا أَصْبَحَ حَسُولَةً تَرَكْتَهَا الذَّاكِرَةُ  
لِلْبَزَاءِ تَضَعُهُ عَلَى أَجْنَحَتِهَا وَتَهْدُو مِنَ الَّذِي  
يَقْبَلُ الْاسْتِمَاعَ إِلَيْهَا بِرَمِيهِ إِذَا مَا اقْتَضَى  
الْأَمْرُ ذَلِكَ، إِنَّهَا تُلَوِّحُ بِهِ مِنْ أَعْلَى  
السَّمَاوَاتِ عَلَى صَدْرِهِ مَعْبَرَةً هَكَذَا عَنْ  
أَخْذِهَا بِالثَّأْرِ نَظْمًا لَخِيَانَةِ لَا وَزْنَ لَهَا.

فَالْأَمْرُ هُوَ أَنَّ الْقِيَانِلَ لَنْ تَكْفَى عَنْ حَرْبِ  
نَشِيتٍ بَيْنَ بَعْضِهَا الْبَعْضِ يَتَسَلَّقُهَا  
الشَّرُّ شَرًّا لِمَعْمُورَةٍ كُلِّهَا الْخَيْرُ مَا هُوَ إِلَّا  
الْخَيْرُ مَا دَامَتِ الْقِرَافِلُ تَسِيرُ بِجَانِبِ الشَّلَفِ

## الطريق يعبر المرجاجو

يوسف سبتي

1960

إِنَّ الشَّرَّ هُنَا، مَزْرُوعٌ، مَفْرُوسٌ، هُوَ عَلَى  
قَدَمِ وَسَاقٍ مِنْذُ عَهْدٍ لَا يَسْتَطِيعُ أَحَدٌ تَارِيخَهُ  
جَنَاهُ، النَّاسُ وَمِنْ كَثْرَةِ جَنِيهِ إِنَّهُمْ فَقَدُوا  
الذَّوْقَ الَّذِي يَتَعَلَّقُ بِالشَّيْءِ الْمُنْتَظَرِ الشَّرُّ  
مَخْزُونٌ وَهُوَ يَمْدُ شِبْهُ أَرْجُلٍ فَيَرْفَعُ غَطَاءَاتِ  
الْمُطَامِيرِ.

قِيلَ إِنَّ إِجْتِمَاعًا خَارِقًا لِلْعَادَةِ شَارَكَتِ  
فِيهِ الشَّيَاطِينُ هُوَ الَّذِي بَعَثَهُ. فَالنَّيْمِرَانُ  
تَنَبَّأَ عَنْ الشَّرِّ فِي كُلِّ مَرَّةٍ فِي كُلِّ حَقْلٍ،  
شَرَرْنَا فِي كُلِّ زَاوِيَةٍ فِي كُلِّ تَجْرُوفٍ وَهُوَ  
أَغْرَقْنَا. نَحْنُ خَاضِعُونَ لَهُ حَامِلُونَ أَثْقَالًا،  
تَرَاقِبُنَا مَلَايِكَةُ تَعَبَتْ تَقْرِيْبًا بَعْدَمَا سَجَلَتْ  
أَعْمَالُنَا السَّيِّئَةَ لِكَثْرَتِهَا.

سهل الميطة، من يدري أين يوجد؟

فلا شين يساوي شينا آخر، الشرُّ مادام شرًا. إنَّه الشرُّ وهم أتوا وسفطاة أيديهم بكفوفهم البيضاء يزدنون أنظارهم إتساعا بقضبان طويلة ولينة. دخلوا متسبعة بتفاهتهم التي تعتني بالفصل بين الأعراس.

هم أتوا بإسم الحضارة يتوسلون الى ميسرغين حتَّى تبقى في وكرها. اجتذبا باللفظ السَّبعة مرسلين لذلك إليها الرّوانع الكريمة. الخمر ولا غنم في الأسبس.

السَّاءُ أيضًا هي سكبيرة تنتشي طوال أربع وعشرين من أربع وعشرين هي بدون مطرها وتسقط منها الضفادع لأنّها هي كذلك مصابة بالخمر تسقط الضفادع من (فوق) وكأنّها أوراق أشجار.

وهي (من هي هذه بالضبط وأصبحت لا أعرف عن أتكلم)، كالجدور حين تعضّها الفئران إذ تحسب أنّها تحرّز أسدا مسجوناً في ظنّها.. عندما يتجفّف كل شين. عندما يتزوّج المورحاجو بنفسه.

عندما تصهل الخيل لأنّ غيرها ألبسها العمامة. عندما تصرخ الليالي فرحاً وخوفاً لأنّها لفت الأرض بكلّ هذه الأشرار. عندما

لتصل إلى مبتغاها فتكتنّ بجماعاتها وتُمضي على موت فرقها. إنها تتّجه نحو الأندلس.

فتح طارق التاريخ بجموشه. القنّاة عظيمة والهيوب الغزير يدلّ على زفير المحاربين وكان الإيمان يُعليهم، إنه إيمان رفيع، ياله من إيمان.

1306

<<خنا لأنّ الطرق التجارية التي كانت تربطنا بالشرق، بالصين، بالصّقالية، بالمسيحية بإفريقيا السوداء. ويقال حتّى بأمریکا، زالت، تمزّقت إنحطّت، في إنحطاط بسبب ارادة الشرّ بسبب قبض الخبير وقد احتوته مغالينا>>.

لقد ضيعنا الكلّ في محنة، لقد كُنا القوة وهاهي القوة تحطمنا فتك.

1000

هل لوّنت ميسرغين جدرانها لتسكن علاناً يوصلها الى حيث ماتجهله، لاشين في المقدم، لاشين في الخلف، أصبحت الحدود تعطي بدون أعجوبة أناساً على وشك الرّحيل، معنى يركبونه كلّ الأشياء على حد سواء.

إنَّ العَبءَ الذي يمسكه عادة في استقامة كاملة، يكاد أن يتخلى عن موقفه من جراً الصِّدْمَاتِ الداخليَّةِ والخارجيَّةِ.

ليس إلاَّ الأخذُ بالقَارِ في كلِّ مكان، وفي كلِّ مكان ليس إلاَّ سفلة النَّاسِ. الشرُّ، الكثير من الشرِّ.

أكل ومأكولات:

كلاهما (ولم يكونا سوى اثنين) يملك سگبنا، الواحد والثاني يتحلَّيان بالعمامة. كلَّ واحد من بين هذين الآخرين سافر لينجد الآخر، كلَّ واحد من هذين العدوين قرَّر أن ينهي قضائهما مع الآخر.

الشر كما هو خير، الخير بواسطة شرِّ العالم. كل شرِّ المعمورة.

وهما إثنان يسيران تحت العاصفة القصيرة. تنزع الريح ريشات من زاوية جدار يتوه على السَّحْبِ لردِّ المهاجمين عليه. الداخلي.

في عاصفة تقلع الأسنان لأنها طالما ضربت الحديد تهيأ لصراع سيجري بين طبقات النفس بالنفس.

وانطلقا على هذا الطريق الضيق الذي ينبع من السيخة. وينعرج على السَّحْبِ

يكون كلُّ هذا هاهنا، أقول: <<اختفت وهران تحت كفن نسجته إسبانيا السَّامَّةُ خلال ثلاثة قرون. ثم أتت سلالتها المفترسة فأرادت البهاض من خيط ذهبي>>.

نحن في سنة 1830م منذ ثلاثة قرون أكثر من ثلاثة قرون. هم يتقلَّبون في قبورهم (... 15). هم يتبادلون البفض وهم يتبادلون الحب، وهم يتبادلون الجذب، وهم يتبادلون الحكة، وهم يتبادلون البصاق على الوجه.

هذا في زمان الأرمادا الذي لا تنهزم وانتهزت هذا في زمان الزمالة وهي أضحية بهزيمتها هذا في زمان الأتلام وهي ذاهبة نحو الخمر والذكرى هذا في زمان وكان دخان أرزبو...

في ذلك العهد تعرَّك بعضهم على بعض، جاعلين ملح السَّيْخَةِ بينهم.

ذكر كلَّ واحد اسم قبيلته.

كلَّ واحد هجَّى اسم حصانه.

وكلَّ واحد تظاهر بأنَّه نسي أن الأمل لديه كانت له نفاقة ميزان البناء وبالضبط عند كلَّ واحد من بينهما كان ميزان البناء على وشك أن يتنقض.

تعيد إلى انتباه المستمعين إليها قوتها». جوليت الاستقلال 1986م:  
ليس من يعيث بصمته إن الذي توصل  
إلى الأحد يسكت، <<من فائدته أن يفعل  
هذا>>.

أما الذي هو في طريق الوحيدة فإنه  
يتكلم، يتكلم، يتكلم.

كذلك يتكلم. "من الريح أن يفعل  
هكذا" إذن انصرفا معا وهما حاملين القليل  
من الإلتحار في نفسيهما وطباخة في  
الأذن

إنه خليط غريب من النوم والفتانة إنه  
لهيب يخلقه الأرق عند كل ساعة.

أضف إلى هذا، الحب الذي لا ينسى  
أن يصحب المستحيل منه.

الكل ما هو إلا المستحيل. مرًا  
بالممكن أصبح ضيلاً في نعالته. الكل

هو مستحيل تماماً. الكل. وهو يخفي  
سلسلة من محظرات تبين سبيل الواحد.

ودرجات تقول رتبة المدعين للواحد

هنا كسر عظيم. ومسرورة المدينة حيث

أنها ترش ضوء سريج (هو في حاجة إلى

غاز) على هذا السر. هناك غاز وهناك

الجنوبي من المورجاجو. ويذهب هذا الدرب  
ليدعم رغبة تصبو إلى غرس علما هو  
لزاوية ما- على قمة المورجاجو.

كانت الليلة صافية، وكانت أما تلك  
الضجة المتصاعدة من المدينة وقد أصابها  
طاعون أولئك الذين وصلوا إليها بسبب  
إسلامها (حسب مازعموه) وكانوا مصرين  
على القضاء عليها. <<إسلام في ثوب ثراء  
منقول من قارة إلى أخرى>>

إن أمريكا توجد في الجانب الآخر لكل  
حلم. إكتشفوها إذن هي عدوة تجارتنا وهما  
الأثنان بمشيان جنباً إلى جنب تغنيهما  
اللامبالاة الشنيعة.

لهما الكثرة وعليهما أن يذوباها في  
الواحد. هما ألفان، بل أربعة معناه أن إثنين  
يساويان لقبين وأن إثنين آخرين هما  
باسمي قبيلتين.

أولاه فلان بني فلان، ألفان وهما على  
شكل ركيزتين والألف في كل شيء، من  
أجل كل شيء. ذهباً... من دون أن يعلما  
بالدقة ماكان لهما أن يفعلوا معاً. تخرجوا  
أولا عبر جبال التمسالة ثم تسلفا سفرح  
المورجاجو <<جنباً لجنب قالت من أجل أن

وسينصرفون عن باب الصحراء».

أحد قال: هذا كذب

أحد قال: هذه حقيقة

أحد قال: هي حكاية ويجب علينا أن

بنينا لانتوقف إلى نهاية العالم.

أحد قال: هي ملحمة نتعرض لها بسلم

سيزدهر إلى نهاية العالم .

واحد: هاك

واحد: هاك .

ونهاية الكون تصدر حيناً في الألوان

الحاضر هي جرت في اللحظة التي مرت  
منذ قليل.

إشتبك سكينان في الهواء، تدفق دم

المسافرين صرخت الذبستان، طارت

عمامتان على كتفين. لم تدفن أبدا جشتان

وياله من حظ غير متوقع أسعد محبي

الجيف.

رائحتها ما زالت تطوف.

ويقال أن أربع آذان شمتها حديثا.

«شَر كثير، كلَّ الشَّر».

وأقصى الشَّر ألا أعرف من أنت؟.

كانت بالأمس الكروم.

إنَّ الضَّبَاب أَفْضَحَ كُلَّ كَلِمَةٍ، ضَبَاب

على المورجاجو في شهر جوليت، وَحَتَّى أَنْ

نَفْتَحَ لِلنَّظَرَةِ طَرِيقًا، فَمَنْ الْأَدَاةُ نَهْدًا.

ونعيد العمل.

والآخر يقول: «من النَّهْيَةِ نَهْدًا».

إثنان في واحد لأن لايقولا شيئا لاتبني

شيئا لأنه لا شيء للبناء . ولأنَّ الكلَّ يجب أَنْ

يُبنى.

«يوم الاستقلال في هذه المدينة

شاهدت امرأة وهي تتجول وأمعاء

فرنسي، أخذتها عمامة لرأسها، وأيقها

بميني».

«كم له من عمر؟». «ماذا يقول في

نفسه؟» كم من محطة نحو الواحد؟.

«وبالها من درجات عند المدعين

للراحد»

تقول العادة الشَّيعِيَّةُ أَنَّ حَدِيثًا شَرِيفًا

ترك لنا عن عائشة:

«تُحَارِبِينَ عَلِيًّا وَتُصَوِّرِينَ مَجْرِمَةً».

«بأتون من الضَّفَّةِ الْآخَرَى لِلْبَحْرِ

وسينصرفون عن طريق البحر» .

واحد قال: «لقد أتوا بسبب الصحراء

## المقصلة اليومية

مونودراما

أحمد حمدي

### المنظر العام

(غرفة نوم تحوي على سرير، فوقه  
أغطية مبعثرة، ومقعد جلدي يمكن نقله  
بسهولة تامة. كتاب ملقى على الأرض،  
وجريدة على طاولة التزيين التي تنتصب  
فوقها امرأة عارية، ومذياع قديم، وهناك  
لوحة زيتية تتوسط أحد الجدران تحمل  
مضامين عديدة، ذات دلالة مأساوية،  
وهناك أيضا نافذة صغيرة مسيجة بقضبان  
حديدية واضحة تعيق حركة الضوء الذي  
يتسلل من النافذة...

الوقت صباحا، حيث تبدأ حركة الضوء  
من النافذة المسيجة، ليعم كافة الغرفة،  
غير أن الشمس تأتي في وقت لاحق ولكنها  
بالتأكيد تبقى مسجونة خارج القضبان...  
عندما يعم الضوء، يخرج الرجل الذي لاتراه

غير أننا ندرك ذلك من خلال حركة الباب  
حيث نسمع صرير المفتاح.. المرأة جالسة  
بحزن على المقعد الجلدي، في حين تنبث  
من المذياع موسيقى ناي حزين، وبشكل  
متراخ، تقوم المرأة تلدغ الفرقة جيئة  
وذهابا، كأنها تبحث عن شيء مفقود ثم  
تتجه إلى المذياع الذي يتوقف في هذه  
اللحظة بالذات لتبدأ أغنية سخيفة، تجلب  
أنبياء المرأة التي تبقى واقفة لتسمع مطلع  
الأغنية إلى:

الهي في الحشا

وأنت لم تعلمي

ناره كالردى

قد اهاحت دمي

لعيتي...لعيتي

أنت لم تعلمي

تنقض على المذياع، وتسكته بعنف

واضح واشتمزاز كبير..)

لعيتي..لعيتي.. لعبة أمك؟! أترضى أن  
تكون أمك لعبة؟! اختك لعبة؟! أبتك  
لعبة؟! تفوه؟! خلاص كل شيء. انتهى إلى  
التجارة والألعاب... التجارة سيده



لقد ذهبت بعيدا... إن أشغال البيت تنتظرنى "تقف وتنتظر إلى السرير المبعثر، تتجه إليه. وتهم بترتيبه ولكنها تتوقف فجأة" كيف يمكن إعادة ترتيب هذا السرير؟! لماذا يلح عليّ يوميا أن أعيدته واعتني به أكثر من أي شيء آخر؟! أبحسب نفسه إلاها؟ محور الكون؟ "بعد صمت قصير" كلما يأتي المساء يتغير من نظام كامل إلى فوضى شاملة؟

"في هذه الاثناء تبدأ إعادة ترتيب السرير... وأحيانا تنفض الأغطية".

إنه سبب تفاستي كل صباح؟ لا.. بل وكل الليل.. إنه المجزأة الدائمة لجسد المرأة "تهكم" يتحدثون عن السجون والمقصلة "تشير إلى السرير" هاهي المقصلة اليومية.. المقصلة الليلية.. المقصلة الخفية عليها تراق كل يوم أنهار الدماء البريئة.. وفوق هذا السرير تنتهك كل القيم "بعد توقف قصير" السرير - قيل - من السرير.. بل من الشر.. إنه مصدر الاستغلال.. يزعمون أنه للراحة والنوم والاسترخاء! بل إنه للمكر والدهاء والخطط الجهنمية والمشاريع الحكيمة للمزيد من

الموقف.. أكلتكم الفلوس.. أصبحت كالدباب تتساقطون على المزابل والأوساخ.. هات الفلوس.. هات.. هات.. هات.. هات.. بالفلوس نبيع كل شيء.. بالفلوس نفعل كل ما يخطر بالبال.. بالفلوس نشترى النساء.. إنهن كالبقرات نشترى.. نشترى "تذكر" اللعبة قال اللعبة واللعبة يشتريها ليرف بها على نفسه، يقتل بها الوقت وهي لا تحس.. كالبقرة تماما.. لا.. لا.. البقرة تحس، ولكنها ساكتة.. الساكت في نظرم بقرة تحرث الأرض وتعطيهم الحليب واللحم "تتوقف قليلا" لا.. لا.. لا يمكن أن يفرض الواقع الرديء شروطه ويقرر حلوله..! صحيح لكل واقع شروطه وحلوله لكن عندنا كلها تصبي بالصقوب.. تصبي على رأسها.. المرأة بقرة.. والبقرة امرأة.. البقرة أغلى بكل تأكيد ولها قيمة كبيرة.. قيمة إنسانية جعلتها حرة في اسطيها وحررة في مرعاها، بل وهي معبودة في الهند! لايجز أحد على عصيانها.. أما المرأة عندنا فهي مقموعة تعيش في رعب دائم.. تحيا نصف حياة.. نصف حرية.. نصف موت.. إن المرأة هي النصف في كل شيء "تذكر"

صدور الجبابة والاحزاب والأسرة.. الجبابة يتباهون بخضوعه وركوعه.. والاحزاب تتباهى بتدجينه وتخزينه.. والأسرة تتباهى بقتله وتعذيبه "تتذكر مغني الراديو" المفتي.. هذا المعوج اللسان الراكع الخاضع المدجن المعذب المغفل المزور المستسلم يتحدث لغتهم ويقتل الفن مثلما قتله "تحمل المعذبة" طارز هذه المعذبة.. قد أضع موهبته في ذبح الفن إنه أحد صناع الجريمة..

"تنتهي من أشغال السرير ثم تعود إلى المقعد الحليدي.. وتغير مجرى الحديث تماما وهي تنظر إلى الباب الموصد"

هذا الرجل.. هذا الزوج الذي أطاعه عقله وقلبه وغلق الباب وراءه.. كأنه حل مشاكل العالم من قال له بأنني أرغب في الخروج؟ مجرد الرغبة! والى أين.. هل الاختلاف الحاصل بيني وبينه كان بسبب الباب؟ "تتذكر" صحيح هناك فرق كبير بين النظرية والممارسة عندما كنا في الجامعة، كان كل شيء يسير على أحسن ما يرام.. الحوار البناء.. المناقشة الثرية.. نهذ الإتفاق.. حرية المرأة.. البناء الاشتراكي للمجتمع

الاستغلال والقهر.. السرير مصنوع للنوم.. ها.. ها.. ها.. هناك أمم وشعوب كاملة نائمة بدون أسرة.. نائمة كل الوقت.. الليل والنهار.. النوم الهدي..

أما هذه الأسرة فهي مصنوعة للتخطيط الجهنمي للإستغلال الفاحش.. لانتهاك الكون.. للقتل اليومي.. لتعذيب جسد المرأة وطحنه كما تطحن البعوضة الشاردة في أماسي الصيف القاتظ.. إنه الخطيئة الكبرى للإنسانية.. لاشك أن الشيطان هو الذي صنعه.

"ترتب المعذبة وهي حميلة جداً ولاشك أن صانعها قد بذل جهوداً كبرى في ذلك.. إنها تحفة" تنظر إليها بإمعان

مواهب عظيمة تهدر.. تضيق.. تيعثر في تزيين السرير.. يجعلون منه تحفة.. متحف للطرز والشراشف.. يحطمون من أجله كل قسم الفن.. ها.. ها.. مرة أخرى يتأكد أنه المقصلة اليومية.. لم يسلم من بلائها حتى الفن.. الفن المذبوح على السرير.. هو الآخر تحول إلى سكين في الظهر أصبح تجارة رائجة داعة.. لقد حوله الاستغلال إلى تحف وحلي تعلق على

الجديد.

والآن غلق الأبواب.. إنغلاق العقل..  
حجز الشمس وراء قضبان نافذة صغيرة..  
العزل التام عن العالم.. "بعد برهة" هل أنا  
التي جعلتك عقيما؟

يشهد الله كم ساعدتك على تخطي هذه  
المصيبة.. ولكنها ظلت تهيمن عليك  
كالسوسة تأكلك من الداخل حتى صرت  
داكن السواد.. تماما.. كاعجاز نخل  
خاوية.. وصرت تنتقم مني أنا التي ناضلت  
إلى جنبك في جحافل الطلبة المتطوعين..  
وكنا نحلم معا ببناء مجتمع جديد خال من  
العيوب.. وبأطفال سعداء يملأون البيت  
بغير ذتهم الرعناء وضجيجهم الصاخب  
والمألوف... أنتنقم مني أنا؟ تنتقم بغلق  
الأبواب باللسخافة..! "صمت" تماما مثلما  
كان يفعل هارون الرشيد لحريمه.. أو مثل  
شهریار كما تروي حكايات "ألف ليلة  
وليلة".. لكن بكل تأكيد أننا نعرف  
ما فعلت زبيدة بهارون الرشيد.. لقد جعلت  
من القلب الحديدي خيطا طيعا في يدها  
كذلك فعلت شهرزاد حيث جعلت شهریار  
المتعطش للدماء.. دراكيلا.. مصاص دماء

النساء يحافظ على حياتها وينقطع أمامها  
كالطفل الصغير في انتظار بقية القصة  
بحيث لم يعد يفرق بين الأيام والليالي إلا  
عندما تنتهي القصة بعبرة هادم اللذات  
ومفرق الجماعات..

جميل جدا هادم اللذات ومفرق  
الجماعات إنه العقم "نظر إلى السرير  
وكأنها تذكر" ولكن لماذا أنت هكذا؟  
تمتد على أرض الغرفة كالقدر المحتوم؟  
أنا لست فاطمة؟! تأكد أنا لست فاطمة..!  
ولا يمكنك أن تسيطر علي؟ ولا يمكن أن  
تدمر حياتي.. كما دمرت حياتها؟ مسكينة  
هي فاطمة! ظلت تعاني من سريره  
الصدئي وزوجها القمبيء ولفظه الرديء  
حتى لفظت أنفاسها وهي تلد طفلها  
الخامس... يا إلهي كل سنة تنجب طفلا!  
كانت تحلم بأسرة سعيدة وأطفال طيبين،  
ولكن أطفالها قتلوها.. ألفوا وجودها  
ليعيشوا هم في البؤس والتعاسة.. "تنظر  
إلى الهاتف" معذ أن ماتت المسكينة لم  
أعد في حاجة إليك آه كم قصص قد روتها  
لي فاطمة.. قالت.. دخل زوجها ذات مرة،  
وهو سكران يملأ الدنيا ضجيجا،

وانهالت عليه ضربا ولكنها أدمت يديها وكسرت مראتها.. حينئذٍ تأكدت أن السرير يجب أن يرمى في المزملة بكل أجزائه.. ولم تمر ستة أشهر على هذه الحادثة الدامية حتى انطفئت المسكينة في دهايزر المستشفى بعد أن رمت السرير فعلا خارج البيت لكي تستطيع أن تنام الى جانب أطفالها دون مضايقة السرير الذي احتل أكثر من نصف الحجرة الوحيدة التي تسكنها.

"بعد صمت قصير"

مسكينة محشورة مثلي في غرفة صغيرة.. لا ترى السماء الا من خلال نافذة مسيجة.. ربما أنا أفضل منها لانني أسكن وحدي بدون أطفال.. ربما.. ولكن بالتأكيد أنا لست سعيدة لعدم وجود أطفال يدمرون الصحت الذي ظل يطاردني منذ أن وطئت أقدامي هذا البيت منذ أكثر من أربع سنوات "يسمع ضجيج من النافذة" هذه النافذة "إشارة خفيفة من أصبعها" خلقت للآعاج.. من يذكرني بأن هناك عالما آخر غير هذه الحجرة؟ إنها الذاكرة النحاسية التي مافتتت تفرع اذني بضجيجها وتصفع

ويلعن اليوم الذي رآها فيه ثم فجأة إنهار على قدميها باكيا كالطفل لا يعرف مايقول.. ثم اعترف لها بأنها أكثر صداقة منه وأكثر فإخلاصا.. وأنها وحدها تتحمل بناء هذا البيت... لكنه لا يستطيع أن يعترف بذلك أمام الناس جميعهم.. تعرفين لماذا؟ - يقول لفاطمة - لأن المرأة عبدة للأوامر.. تنفذ مايفكر فيه الرجل.. ولا يحق لها أن تفكر.. هكذا أراد المجتمع.. إنها شريعة جائرة ولكنها موحدة.. قالت فاطمة التي درست القانون في الجامعة لتفبر هذه الطيبة.. فقال لايمكن.. إنه المستحيل؟! قالت لا يوجد مستحيل أمام قوة الارادة وثبات العزيمة.. والمجتمع لايتغير إلا إذا تغيرنا نحن.. وتغييرنا يبدأ من اللحظة التي نريد أن نتغير فيها ونمارس طقوس التغيير؟ قال لايمكن.. اتريدين أن يضحك عليّ الجيران؟ أتريدين أن يركض ورائي الأطفال صارخين.. عايشة راجل.. عايشة راجل.. وعندما أظلمت الدنيا في عيني فاطمة وقالت له لا زلت سجين أوهامك ولا يمكنك ولايمكنك أن توفق بين ماتفكر فيه وماتعيشه ثم هجمت على السرير

إذ أن خالتي مسعودة، وقد تعودت أن ترمي فضلات طفلها بعد أن تكورها في جريدة مكتوبة بالعربية وترميها في عرض الشارع إذ رمتها ذات مرة، وكانت في حالة عصبية شديدة عبر نافذتي.. فاستقبلت خراء الأطفال الذين حرموني منهم ربي.. "تشق، بعد صمت قصير" توهمت أن رائحة الاطفال تلك إنما هي بشارة دخلت بيتي.. وسأكون بعد أشهر معدودة أما لطفل وسيم.. شملة من الذكاء... لكن هذا **الحلم** الوامض سرعان ما اختفى دون أن يخفي جراحة العميقة، ولكنه بكل تأكيد ذكرني بحكايات عديدة كنت أسمعها في بيتنا من خالتي حليلة التي تؤمن حتى الانخاع بمقارنات الكف وقارنات الفئران إلى درجة أنها كانت تحدد مشاريعها على ماتحكيها لها القارنات.. بل أنها أحجبت ذات مرة على زيارة ابنتها المتزوجة برجل مسلول وسليط اللسان لأن العرافة قالت لها لا تخرجي من بيتك هذا الاسبوع، وساعتها قلت لها بكل عفوية الشباب إن زوجك هو الذي طلب من العرافة أن تقول لك ذلك حتى لا تخرجي من البيت، ولكنها نهرتني

عيني بضمونها المخنوق بالقضبان الحديدية المائلة.. والتي تهدد بالحجز كل حلم يريد أن يطير بدون رقابة.. كانت عائشة تحكي عن نافذتها حكايات غريبة.. فمن خلالها أصبحت تعرف أصوات الهاعة الجوالين، وماذا يبيعون.. وأطفال الحارة والمعارك الطاحنة بين الجيران.. لكن أغرب ما حدث لها هي أن رجلا غريبا مر بالحارة، ولم يدر إلا وسطل من الماء القذر يصب على أم رأسه.. ولكنه لم يستطع أن يحدد مصدر الماء.. صار يصيح.. يصيح.. ويسب.. بسب كل السكان، لكن هذه الفرصة النادرة لم تمر دون أن يستغلها الأطفال.. لكن الرجل أخذ يهدد ويشوعد الى أن كشف في آخر المطاف عن هويته.. وصار يصيح أنا شرطى.. أنا شرطى وسأخرب بيوتكم كلكم، باكلاّب وهنا ثارت ثائرة الاطفال، وصاروا يرمونه بالحجارة التي تعلموها من أطفال فلسطين إلى أن سقط أرضا، فأخذوا أوراقه وتقاريره ومزقوها ثم حملوه، قبل أن يتدخل الكبار، ليأب عيادة الحي ويتركوه يدخل وحده... "تضحك"

أما نافذتي اللثيمة فلها حكاياتها أيضا

وتصعد معه للجبل وتعيش تجربة فريدة من نوعها في قريتنا كلها.. إذ كشرت في البداية الأشاعات والأقاويل بأنهما فاسقان وفاسجران يعيشان مع قطاع الطرق والخارجين على القانون، ولكن سرعان ما تحولت هذه الأشاعات إلى حكايات خرافية عن البطولة النادرة والشجاعة العظيمة التي تحلت بها أمي في معركة الجرف، فقد كانت مكلفة مع مجاهدات أخريات بالماء والاكل، ولكنها عندما رأت أحد رفاقها المجاهدين يسقط في ميدان القتال لم تتوان في أخذ بندقيته لتشارك في المعركة بكل ضراوتها.. ولأنها لم تتدرب على فنون القتال فقد استطاع العدو أن يكتشف موقعها ويوجه لها جحيم نيرانه الأمر الذي أوقعها جريحة فاقدة الوعي، ولم تستيقظ إلا وهي في يد العدو، وهم يتآمرون على كيفية قتلها أو دفنها وهي حية.. لكن طبيهم قال لهم إنها امرأة حلي من الجريمة النكراء.. أن نفعل بها أي شيء قبل أن تضع حملها، لكن ضابطهم قال: بدون شك أنها ستلد فلاتا ومجرما خطيرا مثل والده، إن كان له أب.. هل

ببشاعة تامة وقالت لي لا تتدخل فيهما لا يعنيك.. مسكينة خالتي.. كانت عندما تجيء إلى بيتنا تقول أنا جئت لأتكلّم.. وأتكلّم فقط.. إذا شئتم لا تسمعوا لي.. لا تسمعوا.. ولكن دعوني أتكلّم عندي شهر أو أكثر لم أتكلّم.. انني أتلقي الأوامر.. والأوامر فقط.. وأنا أنفذ ولا أقول حتى كلمة نعم سيدي.. إنني أجرب صوتي عندكم.. أحيانا أكاد أجزم بانتي فقدته.. وها أنا الآن أكرر تجربة خالتي المسكينة بأثفه تفاصيلها.. لكن خالتي رغم بؤسها الشديد ظلت على طبيعتها وروحها الانسانية العالبة.. لكم كانت تعلم لي بمستقبل زاهر.. فكل الظروف كما كانت تكرر على مسامحي دائما تؤكد أنني سوف لا أكرر تجربتها الفاشلة.. فسقد تعلمت في الجامعة، وقضيت طفولتي حرة طليقة، ولم أتوقع منذ صباي الباكر داخل جدران الحياة الزوجية مثلها.. أضف إلى ذلك فإن كل الدلائل والمؤشرات تؤكد لها أنني سأكرر تجربة أمي التي كانت منذ نعومة أظفارها تنزع نحو زوج الثمرد والثورة.. بحيث استطاعت أن تختار زوجها بنفسها،

تعرفون من هو ذلك الجنين؟ إنه أنا.. أنا التي ازدددت في السجن لأخرج فيما بعد إلى غياهب السجن الاكبر.. أن تناسل السجون في حياتي أصبح يخيفني، لكنه أصبح يلح على أكثر من أي وقت مضى.. أن أثور عليه.. أتمرده.. إن أمي التي قضت نحبها بعد ولادتي بأيام قليلة في السجن بكل تأكيد تكون قد قالت لي لاستكيني ولا تمسلي للأمر الواقع... لكن خالتي المسكينة هي التي زرعت في بذور الصبر والانتظار القاتل.. لقد كان أبي يرفض أن يقدم لي أي نصيحة، أو يفرض علي أي وصاية... وكان يقول لخالتي: دعها تتحت طريقها في صخور الحياة بنفسها لأن تجربتها ليست تجربتك ولا تجربة أمها.. ولكن.. هل - حقا - نحت طريقتي؟ أم أنني الآن في نفق مسدود؟ أما الصخرة فالتأكيد أنها تسد الطريق! "بعد صمت قصير تجوب فيها أطراف الغرفة..

إنه الاختيار الصعب الذي وقعت فيه.. النفق المظلم الذي لا مخرج له.. "بعد تأمل" بالتأكيد أنني وحدي رحت أسلك هذا الطريق... مثل أمي تماما، لقد وقعت هي

أسيرة في يد العدو، وأنا وقعت أسيرة في يد الجمود والخنوع. أصبحت أذعن للأوامر كخالتي.. لم أبعد أرفع صوتي.. أصبحت أسمع الأوامر فقط.. حتى هذه النافذة "تشير للنافذة" أصبحت تعلي على اصواتها المتنافرة والمشحونة بكل الكلمات الذهبية "بسمع صوت باعه يخترقه صوت سيارة اسعاف" سيارة اسعاف.. ترى ماذا حصل؟ "بامتخاف" لاشي.. بالتأكيد لاشي.. ربما يكون جارنا السائق بالمستشفى ذاهب **ليشعري** عليه كبريت وبأبي إلا أن ينهب سكان الحي لوجوده.. وربما اشارة منه لاحدى عاشقاته اللواتي تعود أن يباغتهن في بيوتهن رغم الحراسة المشددة.. إنه كالشيطان الرجيم.. لقد أصبح مضرب المثل في حديث النساء الشرارات في الاعراس والمآتم على حد سواء.. إنه مصدر إخراج لسكان الحي، ولكنه في نفس الوقت مصدر إثارة وخفة وشطارة.. الشباب يريدون تقليده ولكن مضيرهم دائما ينتهي الى مركز الشرطة.. أما هو فلا يمكن أن يقع إطلاقا في مثل هذه المأزق رغم الحراسات المضروبة عليه حتى قيل أنه دائما يختار

المزري.. لكن كيف يحتج.. إنه يطلق روائحه القاتلة، ويلوث جوه بالدخان الداكن.. وينثب بخاره الأسود في صدور سكانه وزواره.. يحتج بكل طريقة.. وبكل وسيلة إنه صورة صادقة.. بكل تأكيد.. عن مدينتنا.. لكنه يرفض النساء وحدهن القابعات في غرفه المظلمة المسيجة بالحديد ولكنهن الشاهدات الوحيدات على ما يجري.. إنهن حجارته التي يقوم عليها.. فلو اتفقن ذات يوم وتعرّعن وغادرته، فبكل تأكيد ستنهار بيوته وتنهد جدرانها.. أه لقد ارتبط مصورهن بمصيره... الرجال يذهبون إلى العمل والأطفال إلى المدارس أما النساء فوحدهن الحارسات الامينات على جدرانها المنهارة.. لكنهن لا يتنعمن بشمسهن إنهن يريهن فقط كالسراب الذي يحسبه الضمآن ماء.. إنهن الجانب المظلم في شارعنا المقاتل والمقتول، الصمود والتّصدي الحقيقي "في هذه الاثناء يرن الهاتف تتجه نحوه ببطء.. تأخذ السماعة وكأنها لا تريد أن تتكلم"

هذه أوامر جديدة من السلطان "تتكلم"  
آلو.. آلو "يعتدل صوتها بفرح واضح" من ؟

الغنيمة السهلة، ولكنه في الحقيقة، غير ذلك فهو دائما يلجأ إلى البيوت الأكثر تحصينا وأكثر جبروتا وثرا.. لأن بأس أصحابها يجعلهم في اطمئنان على مصير بناتهم، وبالتالي فانهم لا يعيرون لمثله أدنى إهتمام "تصعد على المقعد الجلدي، وتطل من النافذة"

هاهي الشمس تنشر دفئها على أرضية الشارع القذرة.. إنها تعرض على أن تمس كل أطرافه، وكل ما يهب فيه أودب، وهامن العارات يتبارين في نشر الفسيل.. لقد أصبح الشارع كشوب مرقع.. مزركش بكل الألوان المثيرة.. إنه الفسيفساء اللعينة غير المنتظمة.. إنه منتهى الغرابة.. إنه الثورة على الانسجام والهدوء والطمأنينة والسكينة، ولكن لماذا يخلق هذا الشارع إنسجامه الفوضوي ويقاعه الرهيب الذي يتصاعد فيه بكاء الأطفال وصراخ النساء وتأوهات الباعة الجوالين الذين يستثيرون زبائنهم، وشخير السيارات الهرمة "تنزل وتبتعد عن النافذة"

شارعنا هي يحس.. يتألم.. يحتج على الواقع المرر.. الواقع الجامد.. الواقع



بأقوى البينات... إيه.. آلو.. آلو.. لم  
أسمعك جيدا، ماذا قلت.. تطلعت.. ربما  
تكون ارتاحت... تحررت من عزرائيلها..  
صحيح مسكينة، وأولادها؟.. أي.. ي..  
ي... ي... أين تسكن مسكينة، خاصة وأن  
أهلها يسكنون كوخا صغيرا مع أخيها  
وأولاده.. نعم.. أنا أشارك معكن في  
مساعدها.. بكل ما أستطيع.. تعالي غدا  
وسأحاول أن أتدبر الأمر حتى أبقى الباب  
مفتوحا... إذا لم تستطعي ابعتي أحد  
الأطفال المسم ألا نتركها تشعر بأي  
احتياج.. لا.. هذا واجب.. واجبنا كلنا..  
أو.. أنا موضوعي.. وعده.. سيحل إن شاء  
الله بدون مشاكل.. المهم أن نتضامن وأن  
نحاول مساعدة المتضررات.. إذن.. مع  
السلامة أنا في إنظارك.. متضع  
الساعة.. تمشي جيئة وذهابا.. ثم تأخذ  
الجريدة... تقف تقرأ"

وكانت الصراخ الجزائرية تقف الى جانب  
أخيها الرجل إبان الثورة المسلحة، وهامي  
اليوم تقوم بواجبها الوطني في معركة البناء  
والتشييد "ترمي الجريدة على الأرض" كلام  
مكرر.. مكرر "مخصص للإستهلاك

من قاطمة.. إنها المفاجأة السارة.. هذا  
غياب طويل حتى كدت أنساك.. لا.. لا..  
حاولت أكثر من مرة قلت أنك نسيبتنا  
أوقاطعتنا.. خبريني.. كيف حالك...  
وأولادك؟.. الحمد لله.. الحمد لله..  
روتينية.. إلى درجة القلق.. لا.. إنني  
أحرص جذران البيت ربما تيارح موقعها ..  
لا.. التغيير في حياته واضح جدا.. فرق  
كبير.. بين حياة الجامعة وحياة البيت...  
التحول من ملاك إلى شيطان.. لا.. لا..  
ربما يعود إلى العقد النفسية.. صحيح..  
ربما الإجتماعية لا أين تلك الأحلام التي  
كنا نبنى عليها مستقبلنا؟؟

لقد أقبعت على رمال متحركة.. بدون  
قاعدة، وبالتالي فأني ربح تهبط عليها  
تدمرها على فكرة أبيها.. وأنت.. على  
الأقل أنت تغيرين الجو. بين العمل والبيت  
صحيح متعب جدا التوفيق بين البيت  
والعمل ولكنك تعيشين حياة متحركة..  
حياة حية ليس مثلي أنا أواضب على  
حراسة هذه الجدران الجامدة... إنها حياة  
مقرفة... صحيح... إسمعي دعينا من هذا  
الموضوع المقرف، هل عندك أخبار عن

لأحلام المستقبل الذي عاث فيه الطامعون والدجالون والراكون الموجة فسادا، وحلوا مجراه إلى الخلف... إلى الوراء... كيف ينتكص النهر؟.. يهود على أعقابهم؟.. يرتد إلى منابعه؟ كيف يتراجع؟.. كل شيء مقلوب "تضحك لهذه الفكرة".

أيعقل أن يمشى الإنسان على رأسه؟ أيعقل أن تطير المصافير بأرجلها؟ أيعقل أن يتساقط على السماء من الأرض؟ لم يعد هناك شيء مفهوم! إنه الضباب الذي يلف الكون!.. أنه الرجل الطيب الوديع الذي يتحول إلى رجل متزمت.. متعصب.. طاغ.. إنه الثورة التي ردة.. إنه الاستقلال الذي يصبح استغلالا... إنه مفترق الطرق على سفح الجبل الصعب.. طريق إلى فوق.. طريق إلى تحت.. ولكن بالتأكيد إن التحت هو الذي يجمع أكبر عدد.. النزول سهل لكنه غير ممتع... إنه الانحدار إلى جهنم حيث يصبح الجميع لقمة مهيأة للإبتلاع... سمك صغير في فم السمك الكبير.. حوت يأكل حوتا... الحرب القذرة غير المعلنة ولكنها تطحن يوميا آلاف الرجال والنساء... حوت يأكل حوتا.. حيث

والتضليل ولكبح كل تطلع جديد "بتأمل" كأنهم بهذا الكلام قد حلوا مشاكل المرأة، بهذا النوع من الكلام يزدون في توسيع دائرة العتمة.. الظلام الذي ينشر اشرعته السوداء على كل شيء.. أنه الكلام.. الظلام الذي غشي الأرواح والعقول.. وسم الأحلام الجميلة.. واغتال العلاقات الرائعة وورن الوطن، وباع الضمير، وتغلى عن أحلام الشهداء "تذكر أمها فتأتيها نوبة بكاء" مسكينة أمي.. أمي التي سقت أحلامها بدمها وقضت لبالها تحدى بنادق العسكر وسجائرهم المطفئة في ثديها الطافحتين بالحليب.. الحليب الذي ارضعته.. وملأني أملا فارغا، ولكنه مشيع بروح لا تنهزم... وقالت لي قبل أن تصوت خذي هذه الجرعة التي لا ينطفئ أوارها حتى تمرد الشمس إلى سمائها أو حتى تصيرى سمادا لعروق الشجر الذي يحمل وصايا الأجداد... أمي التي غسلت بدموعها وعرقها ألبسة المجاهدين... وعجنت بأصابعها التي لا تعرف الخوانم والذهب الكاذب خبز الذين كانوا يرتادون الجبال والأماكن المهجورة، ويخططون

ربما يكون هذا النوع من البطاطا ردينا...  
إذن إنه يوم راحة.. خلي عزرائيل بلا أكل  
اليوم... المعركة ستشتد ولكنها ستنتهي  
كمثيلاتها.. بغضب عاصف... غضب ثم  
رضوخ للأمر الواقع.. لست أنا المسؤولة  
عن فساد البطاطا هو المسؤول عن  
شرائنها.. إنه يشتري الأرخص لنا،  
ويريدني أن أجعل من ذلك أجود وأخضر  
أنواع الطعام..

"بعد تأمل تراجع"

لا يمكن.. لا.. لا أتركه بدون غداء  
يمكن أن اتدبر الأمر ببعض البيض وكفى..  
"يتحرك قفل الباب".. خير إن شاء الله..  
لقد عاد باكرا اليوم..

"يسدل الستار"

تتسع دائرة الجائعين والبطالين والموضى  
الذين يشوهون الديكور الذي رسمه  
الراسخون في المال والأعمال، باكواخهم  
القدرة ولباسهم المهلهل "بعد صمت قصير"  
يجب طردهم.. اخراجهم من الديكور.. إنهم  
يأذون العين التي تعودت على الحدائق  
الفناء والمناظر الباهرة. "تعود إلى واقعها"  
أوه.. يبدو أنني رحت بعيدا.. نسيت  
"تأخذ قفة الخضار وتهم بتقشير البطاطا  
وتذندن بلحن مألوف" هذه فاسدة "ترميها  
في كيس الزبالة" وهذه أيضا "ترميها ماعذا  
حتى البطاطا أصبحت فاسدة... أكلتها  
الموسسة من الداخل.. وهذه أيضا" ترمي  
الكيس كله وتنهض ربما تكون قديمة أو

# الباحظية عمل

## متواضع دؤوب

## تراجمات

### توبى لا تندمى غداً

قصيدة شعبية للأخضر بن خلوف . نقلتها السيدة زويدة بالحلفاوي

تتمة لمحاوَر العدد ، وكى يبقى القارئ فى ذات المحيط ، ننشر هذا القصيد الشعبي المديحى للشاعر الفحل الأخضر بن خلوف آمليْن أن تعم الفائدة

- 11 . توبى لا تندمى غداً .
- 12 . من لا تبع طريق ذاك آلا
- 13 . بفرك ما يلزم (و) وهو
- 14 . ذا بحر عميق ، بالي سكران
- 15 . ما توجد ريق ، فى نهار
- 16 . اهل التحقيق ، يفوحوا
- 17 . كتاب التحقيق ، وافقوا
- 18 . كتبه بالزور فاسدة
- 19 . هي وشهوها ألتاحوا فى
- 1 . بالله الحمد نبتدا
- 2 . رب العرش العظيم والروح وكترسي
- 3 . بمية الال مويده
- 4 . من الصلاة كل صبح وكل أمسى
- 5 . على محمد نور الهندي
- 6 . من جا (ء) لنا بشير بالحق فوصي
- 7 . سيد جميع السيد (ة)
- 8 . مخزوم وهاشمي وخزرج
- 9 . وعرب سيوف مهند (ة)
- 10 . افتكري ليلة القير كيف تواسي

زنديق

يشفامسى

فيق ،

القيامة؟

بالمسك أعبيق

لعلماء؟

حاسي ، أي نفسي

أي نفسي؟

- 20 . من لا تبعوا النافذة  
34 . دراري وئسا ، يتبعوا مرد  
القنسي ، أي نفسي  
21 . يصفار الوجه حين نقرا  
قرطاسي ، أي نفسي  
22 . الاكرام عليك شاهدة  
23 . وكنت أن يلقاوا ليك كيفاش  
تواسي ؟ أي نفسي  
24 . أمزارق موت واعدة  
25 . ما تبت وما علمت من  
غير النقصي ، أي نفسي  
26 . حصلت ما يليك فدا  
27 . يانفسي يا الخاينة  
توبي للدا  
28 . هذي الدنيا غرور يزانا  
منها ؛  
29 . ما تصرفني الموت تاتيك ا  
لليلة  
30 . ما تعلم حذ ما دري  
سابل بها .  
31 . أريح الي تجيه ذاك على  
غفلة  
32 . غير اناي دايهم نتبع فيها  
33 . ماذا غثيت في الككنا
- 35 . والآعوام الي مجتدة  
36 . بالكف ردق والزما مر و  
الرقصي ، أي نفسي  
37 . حرثي ما بنتا (د) ردق  
38 . الهم الي عملت قلبوه لراسي  
أي نفسي  
39 . ذا الوخدة جات باردة  
40 . ما دايتني صحيح ما تذكر  
رسي  
41 . وكنت أن ياتي العرض نضحي  
نطلب فيه  
42 . يزحموا للوقوف أخوتي واحبابي  
43 . والي باغض يقول ما نغداشي  
ليه  
44 . ما يدني ضر ما يطيق على طيني  
45 . يخفف ذنبي إذا غثي عزيرل  
يجية  
46 . تبتني الجثة مستدة  
47 . عزيرل يجيك وين مندا (د) تندسي  
أي نفسي ؟

48. ما نهرَبُ كان لي بقا  
49. الاضرارُ يمزقوا مثيل الامواسي  
آي نفسي  
50. جمع اعضاي ممددة.  
51. ما نشرب ولا نجوز ما نحسي  
آي نفسي  
52. ولي لي كل طيب دا (ا)  
53. حيننا تاتي الموت تبدا  
من الابهام  
54. تطلع للساق والركب  
وتجي للجوف  
55. تمشي للعروق وتزيد  
القدم  
56. سفود حديد كحما  
وبرة في الصوف  
57. كملت الايام والليالي والاعوام  
انا حاصل وخاوتي  
58. لكان تشوف  
59. غايِس ما نسمع النداء  
60. ما نعرف حد من يجيني من  
ناسي آي نفسي  
61. غير الكلمة الموحدة  
62. ما يحملها لسان مكتود وخرصي  
آي نفسي  
63. تكفيه الا الشاهدة  
64. والسبابة موقفة بين الخمسي  
آي نفسي  
65. والوارثين فاعدة.  
66. من مالي ما آديت لا كان قياسي  
آي نفسي  
67. يقولوا بالزاف ما آدي  
68. حين ان تصفى الروح نقي  
آنا ممدود  
69. واهلي بيكوا على فراقي واولادي  
70. كيف الجلود مثل حجرة والا عود  
71. عمري ولا نجبي ولا نمشي  
غادي  
72. شايِن (شيئا) سبقت راء  
قدامي موجودة  
73. يحضرلي ليلة ان نزور الالحاد  
74. تضحي الزوجة مطردة  
75. الغصاليين يتزعوا ثما لباسي  
آي نفسي  
76. لاحد يقول لا (ا) آهدا

فُنطاسي أَيْ نَفْسِي.

91 - شَيْبَةُ رَاسِي مَبْنُودَةٌ

92 - الشَّيْبُ خِيطٌ كَثْفَنٌ

عِنْدَ أَهْلِي وَنَاسِي أَيِ نَفْسِي

93 - وَآلِي فِي الْقَمِّ سَادَةٌ

(النِّسَم)

94 - رَأَى الْكُلَّابُ قُلْعَ جَمِيعِ اضْرَاسِي

أَيِ نَفْسِي

95 - مَا نَغْبِطُ عِيشَ مَا يَهْدِي

96 - مَا نَسْتَبِينُ مَا (ء) وَلَا نُسْهِوُ

بِالْأَنْعَاسِي

أَيِ نَفْسِي

97 - حَزَنِي وَأَهْلِي مُعْبِلَةٌ

98 - إِذَا مَتَّ الصَّبْحُ يَقُولُوا لَيْسَ

بِهَا

99 - وَإِذَا مَتَّ الْعِشَاءُ (ء) يَخْلُونِي حَشَمَةٌ

100 - مِنْ بَعْدِ الْعَزِّ نَرْخُصُ أَنَا بِمَا

سَادَاتُ

101 - يَهْرَبُ مِنِّي الْحَيُّ نَرْجِعُ لِلظُّلَمَاءِ

(لِلظُّلَمَاءِ)

102 - مِنْ بَعْدِ الْخَفْنِ يَرْفَعُونِي

بِالْأَصْوَاتِ

77 - ذَا يَدَيَّ سِيحَتِي وَالْآخَرُ

بِرُنُوسِي

أَيِ نَفْسِي

78 - خَدَمْتُ فِي الْمَفْرَقَةِ

(الْمَفْرَقَةُ)

79 - مِنْ بَعْدِ الْعَزِّ مَا بَقِيَ غَيْرِ الرُّخْمِي

أَيِ نَفْسِي

80 - عَافُوا الرِّمَّةَ الْمَسْرُودَةَ

81 - مَطْرُوحٌ عَلَى اللَّحْرِ مَا نَهَشِي

مَكْسِي أَيِ نَفْسِي

82 - غَيْرُ فَرَسَةٍ صَعْرَدَ (ة)

83 - اللَّهُ يَهْدِيهِمْ يَسْتَرُوا هَدَى الْعَوْرَةِ

84 - إِذَا شَافَوْشَ عَيْبٌ فِي لَا يَفْشُوهُ

85 - عَصْرَاتُ الصَّوْتِ مَا أَغْزَرَتْ مِنْهَا

عَصْرَةٌ

86 - وَأَنَا مِثْلُ الْكَيْشِ مِنْ جِلْدِ (ء)

سَلْخُوهُ

87 - الدِّخْلَانِي جَمِيعُ رَأْيٍ عَلَى

بُرَا.

88 - ذَنْبِي يَتَحَدَّثُوا عَلَيْهِ إِلَيَّ شَافُوهُ

89 - أَيَّامٌ أَجْلِي مَعْدُودَةٌ

90 - تَقُوسُ وَأَنْتَحَتِي وَأَنْدُنْجَسُ

- ضيق أكثر  
103 - واهلي يبكوا يزادوني بالرحمة  
104 - والشياطين راقدة.  
105 - حفروا قبري حين وطأوه  
ناسي أي نفسي  
106 - جبروا الحجرة الواجدة.  
107 - ذبك الليلة مقابلة ليلة عرسي  
أي نفسي  
108 - شهرة وأمرأه مجذدة؛  
109 - الليلة ليلة الهراوة وأمعاصي  
أي نفسي  
110 - شهبا (٥) لهبة منجدة  
111 - ماتت ترك حد لا غنى ولا جاسي  
112 - عيني مثواك راقدة  
113 - الشياطين في المقابر حطوني  
وصغير  
114 - وألقوا على جنازتي  
شايب  
115 - أمة الاسلام كافات يعزوني  
116 - يقولوا نغزوا القريب  
مداح البشر  
117 - بعد الصلاة في التراب يمدوني  
118 - في شقة غامدة (٥) الظلما (٥)
- 119 - ايدي اليتيمى موسى (٥)  
120 - صدوا عني جميع وجماعة  
ناسي أي نفسي  
121 - رجعت الاخوان صادة.  
122 - نبال وحدي غريب ما بين  
أرماسي  
123 - وتجي الاملاك هادة  
124 - ناكروا وتكبر حسهم رعد ينسي  
أي نفسي  
125 - بعثون بروق زائدة.  
126 - بهلجام سود كالجبال  
الرواسي  
أي نفسي  
127 - ضرة (٥) تكفي المعاودة  
128 - الله يشبني كيجيوا يسالوني  
129 - يقولوا يارجل من هو ريك؟  
130 - نقول انا الي خلقكم وخلقني  
131 - يقبض روعي وروحكم  
مالك الملك  
132 - الكعبة قبلتي والاسلام ديني  
133 - القرآن أمامي وبالمحي نسلك



(كَالْهَيُولَى الْقِيَاسِي)

146 . بلباس حرير مُقَمَّدة (ة)

147 . حلّاة (ة) وحلول دائرة كُلِّ لَبَاسِي

آيَ نَفْسِي

148 . مَا خُصِّلَتْ بِهِ دَاوُدَ .

149 . مَا قَبِهَا رَاوِدَ (ة) وَلَا فِيهَا

دَرْسِي، آيَ نَفْسِي

150 . صَنَعْتُ مُعَيَّ الْحَيَّةَ (ة)

151 . يَوْمًا نَعْطِي الْقَصَاصَ وَالْجَنَّةَ

لِلدَّوْدِ

152 . مَا أَعْظَمَ يَوْمٌ أَنْ فِيهِ تَهَيَّأَ

الْأَوْحَدِي

153 . وَأَعْضَايَ وَالْجَوَارِحَ مُتَعَفِّقِينَ

شُهُودَ

154 . بَعْدَ أَنْ كَانُوا يَوَاقِفُوا لِي مُرَادِي

155 . الْيَوْمَ أَصْحَبْتُ عَنْهُمْ مِثْلَ

الْمَطْرُودِ

156 . وَالْعَقِبَةَ وَالْوَقُوفَ عِنْدَ الْجَوَادِ

157 . وَالْأَمْلَاقَ إِلَى مُهَوَّدة .

158 . دَارَتْ بِالْحَقِّ كَيْفَ دَوَّرَ الْمَقْيَاسِي

آيَ نَفْسِي

134 . أَحْمَدُ صَاهِبُونَ لِلصَّنَا

(أَحْمَدُ صَاهِبُونَ لِلصَّنَا)

135 . يَفْصِلُ قُلُوبَ أُمَّةٍ (هـ) مَالِكِ

نَاسِي

آيَ نَفْسِي

136 . بِهِ الْعَرَبَانِ نَاشِدة .

137 . مَا هُوَ (و) مَنَّا لَا يَخِيلُ وَلَا

سَاسِي

آيَ نَفْسِي

138 . طَيْبٌ وَأَخْلَاقٌ جَيِّدة

139 . يَرْشُدُ لِلْخَيْرِ كُلِّ مَنْ هُوَ نَفْسِي

آيَ نَفْسِي

140 . يَغْنِي مَنْ جَاءَ فَاصِدة

141 . وَالْمِفْتَاحَ الْوَكِيلَ أَسَدَ (هـ)

فَيْسُوسِي

142 . وَالْأَلْصُورَ إِلَى مَشِيئة

143 . وَاطْيَارَ عَلَى الْغَصَانِ عَرْدِ

الْمَلْبُوسِي

آيَ نَفْسِي

144 . بِأَصْوَاتِ آحَنَانَ غَارِدة .

145 . حُرَاتِ الْعَيْنِ كَالْبَدْرِ

لِبْقَاصِي آيَ نَفْسِي

- 159 . والشمس الي موقدة  
160 . خمسين الاق عام واحنا حباس  
آي نفسي  
161 . تَقْرَبْ لِيْنَا اَلْمَدَا  
162 . تغلي الريسان كِطناجر تُعَلْسِي  
آي نفسي  
163 . الكُلُّ عَرَايْ بِلَا رَدَا  
164 . في يوم العشر ينتصب  
الميزان  
165 . يوزن سيأتنا وما درنا حسنات  
166 . ما ينطق حد من الجبابر  
والطغيان  
167 . سلطان مع الوزير يعطوا  
دينات  
168 . تَمْدَا (ة) النَمْدَا (ة) تجي تقود  
في القعدان  
169 . ما يحصي مَن (ن) العباد  
لكل أهيات  
170 . ذي النوء (ة) حد ما بدا.  
171 . تشيب المرضعين يوم القصاص  
آي نفسي  
172 . ترغبي ما هيش هامدة  
173 . زَيَانِيَة (ة) يقودوا مَن (ن)  
الاتواس آي نفسي  
174 . شَدَاةَ آغَلَاظ  
حافد (ة)  
(الغلاظ)  
175 . حَزِين النار ما ضحك قلب (ة)  
قاسي آي نفسي  
176 . ما شَقَا (ة) حد ما هذا  
177 . ترعد الاخلاق خايقة مَن (ن)  
الاحباس آي نفسي  
178 . رَجَلْ وَأَمْرَا (ة) مقودة (ة)  
179 . العوتقين بالغلاغل حراس  
آي نفسي  
180 . بسلاسلها مُحَدَّدَة (ة)  
181 . تعود الناس جابزين  
على الصراط  
182 . آخَمِي مَن (ن) اَلْجَمْرَ وَأَقْطَع  
من السيف  
183 . الي صفوا أموالهم ما  
فيه غلاظ:  
184 . زَكَاوَا وَعَشْرُوَة في  
حمان الصيف

- 185 . مَن (ن) لأودى حقوق ربي  
يواشي . أي نفسي
- 186 . في النار العامة بقى  
جا عياط
- 187 . فيها الكفار خالدة  
ستين خريف
- 188 . رجال عنود قاطعين  
(60)
- 189 . واهل التفریط كاسدَة  
أي نفسي
- 190 . مَن يضرب المباد يسمى هوسى  
أي نفسي
- 191 . واهل النية المحبدة  
المكاسى
- 192 . والمحتكر الخبيث مثل  
أي نفسي
- 193 . سعد الناس المجاهدة  
كاسى . أي نفسي
- 194 . من واد الخمر يشربوا مَدَه  
أي نفسي
- 195 . والخلق عليه واردة  
الاخضر بن خلوف في المدح
- 196 . خائف من كُل مَرْدَة  
(ممرمة)
- 197 . بلاد بعيد راء في الغرب القاسى  
أي نفسي
- 198 . والخلق عليه شاهدة  
أي نفسي
- 199 . أغفرني يا إله وأهلي و  
ناسى . أي نفسي
- 200 . واصحاب احمد حامدة  
أي نفسي
- 201 . افتكرى ليلة القبر كيف  
أي نفسي
- 202 . تواسى . أي نفسي  
أي نفسي
- 203 . تربي لا تندمي غدا  
تحت

به إلى أن توفي سنة  
1851م.

وكتاب السعي المحمود ألفه  
بالقاهرة سنة 1826 قبل  
احتلال الجزائر بأربع  
سنوات إذ كان على خلاف مع  
الداي إلى أن استدعاه هذا  
الأخير ولبى المصلح ابن  
العنابي الدعوة عندما رأى  
بلاده تتعرض لعدوان غربي.  
وكتاب السعي المحمود أحد  
الكتب الهامة التي تعالج  
القضايا المطروحة على  
العالم الإسلامي منذ عصر  
النهضة إلى اليوم بحيث  
يتعرض إلى نظام الجند  
ونظام الحكم وجواز تعلم  
العلوم الالية من الكفرة. وقد  
سهر على تحقيق هذا  
الكتاب القيم الدكتور محمد  
بن عبد الكريم الجزائري.

أعلم أن السياسة الشرعية ثلاثة أمور :  
اللين وترك الغظاظة والمشاورة وأن لا  
يستعمل على الأعمال والولايات راغب  
فيها ولا طالب لها.

ولما علم الله ما فيها من انتظام العلة  
واستقامة الأرض، نص عليها سبحانه

## في مبنى السياسة

هذا النص مقتبس من كتاب  
"السعي المحمود في نظام  
الجند" لمحمد بن محمود  
ابن العنابي الذي يعتبر  
رائد الإصلاح الإسلامي  
حسبما وصفه الدكتور أبو  
القاسم سعد الله إذ يعتبر  
من أوائل العلماء المسلمين  
الذين أدركوا سبب تأخير  
المسلمين وحاول الإجابة  
من ذلك ببصيرة ثاقبة  
وعقل متفتح.

وابن العنابي هذا من  
مواليد الجزائر العاصمة  
سنة 1775م وأخذ العلم بها  
إلى أن تولى منصب  
الافتاء. شهد العدوان  
الفرنسي على الجزائر  
وقاومه إلى أن نفاه  
الجنرال كلوزيل إلى  
الاسكندرية حيث تولى  
منصب الافتاء هناك ودام

ورسوله. وهي أساس الملك. وقل من يعمل بها، إلا من وفقه الله- فاشنتان نزلتا من السماء. واحدة قالها النبي-ص-

أما الإلهية فقال الله تعالى (فيما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك. فاعف عنهم، واستغفر لهم، وشاورهم في الأمر).

قال الإمام أبو الوليد الطرطوشي في "سراج الملوك" : (وفي الآية اشارتان : احدهما الحفاظة تنفر الأصحاب والجلساء، وتفرق الجموع والحشم. وانما الملك ملك بجلسته وأصحابه وحشمه وأتباعه) وليكن كما قال تعالى ( واحضض جناحك لمن اتبعك من المؤمنين) قال : (وقد يبلغ باللين ما لا يبلغ بالغلظة).

ألا ترى أن الرياح تهول أصواتها. فتدخل لها الشجر. وتتعطف الأفنان، والأغصان. وفي الفرط تنكسر الأغصان وللماء يلينه في أصول الشجر يقلعها من أصلها. وإذا كانت الحية- مع صعوبتها وسمها وتغيبها في جحرها- ترق بالكلام حتى تستعطف فتخرج، فالإنسان أحرى أن يستمال بلين القول وحسن المنطق).

قال ( والإشارة الثانية : أن قال : وشاورهم في الأمر) فإذا قيل لنا : كيف

يشاورهم، وهو نبيهم وإمامهم وأوجب عليهم مشاورته، وأن لا يفعلوا أمرا دونه، قلنا هذا أدب أدب الله- تعالى به نبيه- ع- وجعله مادية لساثر الملوك والأمراء والسلاطين لما علم الله تعالى- ما في المشاورة من حسن الأدب مع الجليس ومهاجمتة في الأمور، فإن نفوس الجلساء والصلحاء تصلح وتميل إليه، وتخضع عنوة بين يديه.

ألا ترى أن النبي-ص- كان في غزوة فأمر أصحابه بالنزول فقال سعد : يا رسول الله أن كان هذا بأمرك فسمع وطاعة، وإن يكن غير ذلك فليس بمنزل فسمع من النبي-ص- وقال (ارتحلوا) ومن أتبع ما يوصف به الرجال- ملوكا كانوا أو سوقة- الإستبداد بالراي وترك المشورة، والخصلة الثانية : ماروى البخاري ومسلم أن رجلا قال يا رسول الله استعملني فقال النبي-ص- إنا لا نستعمل على عملنا من أراده.

محمد بن محمود العنابي- السمي  
المحمود في نظام الجنود

## جاءحظيات

تستعد الجاهظية لموسم ثقافي دسم يبدأ مع السنة الدراسية الجامعية وينتهي معها.  
ومن ضمن ما برمجت الجمعية النشاطات التالية:

### ☆ محاضرات:

- الوطنية في محنة الزمن يوسف سبتي 19 / 10 / 1992  
حركة الجزائريين السياسية في المشرق خلال القرن الـ20 سهيل الخالدي 2 / 11 / 1992  
المغرب والحركة الوطنية محمد العربي دماغ العتروس 26 / 11 / 1992  
حقل الثقافة الجزائري من الـ30 إلى اليوم زينة بن علي 9 / 11 / 1992  
الدولة و محدثات الحداثة عبد المجيد بوقرية 2 / 12 / 1992  
التراكمات الثقافية عند العرب عبد الجليل مرناض 11 / 01 / 1993  
حضور الأدب العربي في الغرب جمال الدين بن الشيخ 1 / 02 / 1993  
الصحافة والنظام الدولي الجديد محمد التين 22 / 02 / 1993  
شكرات فلسفية عبد الوهاب جلي 1 / 04 / 1993  
في الرواية المغاربية الزاوي أمين 22 / 04 / 1993  
الأدب الجزائري بالفرنسية والهوية أحمد منور 10 / 05 / 1993  
الوطنية في محنة الزمن يوسف سبتي 3 / 05 / 1993  
الخطاب الديني والحداثة محمد صحراري 21 / 06 / 1993
- ☆ **مهرجان:** مصطفى كاتب المسرحي الأول أيام 26-27-28-29 أكتوبر 1992.  
وشارك في هذا المهرجان ضيوف من العالم العربي منهم شعر أردش وألفريد فرج من مصر والصديقي من المغرب والنصف سويس من تونس وعبد القادر فراح الجزائري المقيم بلندن.
- ☆ **جوائز:** جائزة مقدي زكرياء المغاربية للشعر يوم 19 نوفمبر 1992
- ☆ **ملتقى:** الثقافة والسياسة في أكتوبر 1992 بوهران بالإشتراك مع معهد علم الاجتماع.
- ☆ **أمسيات شعرية:** 4 أمسيات شعرية، في شهر رمضان المعظم، مع شعراء من مختلف أنحاء الوطن.